#
Dave

135

Cat by

سلسلۂ نصابیات علمیہ جامعۂ عثمانیہ

قرون وسطیٰ کا اسلامی فلسفہ

از

اگناٹس گولڈ سیہر

ترجمہ

ڈاکٹر سید وحید الدین صاحب
پی۔ ایچ۔ ڈی (ماربرگ)
رکن شعبۂ فلسفہ جامعۂ عثمانیہ

سنہ ۱۳۶۳ھ م سنہ ۱۳۵۳ف م سنہ ۱۹۴۴ء
دارالطبع جامعۂ عثمانیہ سرکار عالی حیدرآباد دکن

فہرستِ مضامین

قرونِ وسطیٰ کا اسلامی فلسفہ

صفحات

دیباچہ

فلسفہ اسلام نے قرون وسطیٰ کے فلسفیانہ افکار پر اور اس طرح بالواسطہ مغربی ثقافت پر جو گہرا اثر ڈالا ہے وہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے۔ قرون وسطیٰ کے شہرۂ آفاق مفکرین مثلاً تھامس اکوینائی اور ڈنس اسکوٹس قدم قدم پر اسلامی مفکرین کے خوشہ چیں نظر آتے ہیں۔ یہ سچ ہے کہ آج فلسفے نے ایک بالکل نیا رنگ اختیار کر لیا ہے اور بہت سے وہ سوالات جو تھامس اکوینائی اور اس کے ہم مشربوں کے لیے دلچسپی کا باعث تھے آج فلسفے کے حدود سے خارج تصور کئے جاتے ہیں۔ لیکن بہرکیف جدید العصر مفکرین و محققین زیلسان گرامن وغیرہ کی تحقیقات نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ باوجود زاویۂ نگاہ کے شدید اختلاف کے آج بھی موجودہ فلسفہ ان سے بہت کچھ سیکھ سکتا ہے منطقی باریک بینی اور باضابطگی جو فلسفۂ قرون وسطیٰ کا طرۂ امتیاز ہے آج بھی ہماری بہت کچھ رہبری کر سکتی ہے اور موجودہ زمانے کے انتشار کے لیے تریاق کا کام دے سکتی ہے۔

اگناتس گولتسیہر کے جس مقالے کا ہم نے جرمن سے ترجمہ کیا ہے اس کے متعلق ہم صرف اتنا واضح کرنا چاہتے ہیں کہ یہاں خالص مسالک و مباحث پر نہایت تشنہ بحث کی گئی ہے جس سے پڑھنے والوں پر یہ غلط اثر مترتب ہوتا ہے کہ اسلامی فلسفے کی قدر و قیمت ایک تاریخی واقعے سے زیادہ نہیں اور اپج اور جدت ان میں سرے سے مفقود تھی۔ اس امر کی ضرورت ہے کہ اپنے مفکرین کا ہم فلسفۂ جدیدہ کی روشنی میں مطالعہ کریں اور ان کی قدر و قیمت کا صحیح اندازہ

قایم کریں۔ اور اس وقت ہمیں یقیناً یہ معلوم ہوگا کہ وہ ارسطو کے نوفلاطونی شارحین سے کچھ زیادہ توجہ کے مستحق ہیں اس سلسلے میں فرانس کے ممتاز عالم قرونِ وسطیٰ موسیو ژیلسان کی کوشش قابل قدر ہے کہ انھوں نے فلسفیانہ کانگریس منعقدۂ نیویارک میں اسلامی فلسفے کی اہمیت پر اور خصوصاً ابن سینا کی تصانیف پر زور دیا اور بتلایا کہ کس طرح دقیق النظر مدرسی ڈنس اسکوٹس کے فلسفے کی اساس ابن سینا کے فلسفے پر قایم ہے۔

ترجمے کے متعلق صرف اتنا عرض کرنا ہے کہ ہم نے متن کا خاص طور پر لحاظ رکھا ہے اور حتی الوسع زبان اور محاورے کے چٹخاروں سے پرہیز کیا ہے تاکہ اردو کے اس پیراہن میں مضمون کا اصل مطلب اور مفہوم زایل نہ ہو۔

اس سلسلے میں خصوصیت کے ساتھ میں اپنے دوست سید عباس حسن صاحب رضوی لکچرار شعبۂ ریاضیات کا ممنون و مشکور ہوں کہ جن کے اشتراکِ عمل کے بغیر ترجمے کی یہ کٹھن منزل سر نہ ہو سکتی۔ فقط

سید وحید الدین

جامعۂ عثمانیہ

حیدرآباد دکن

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

فلسفۂ اسلام قرون وسطیٰ میں

تمہید:- فلسفۂ اسلام اور اس سے متاثرہ فلسفۂ یہود اس اثر کے لحاظ سے جو انھوں نے مغرب کے علم کلام پر ڈالا ہے قرون وسطیٰ کی تاریخ فلسفہ میں ایک بلند مرتبہ پانے کے مستحق ہیں۔ جس فلسفے کو اسلام نے معراج پر پہنچایا اسے ابتداءً بعض علما نے عربی فلسفے کے نام سے یاد کرنا پسند کیا اور آج بھی وہ بیشتر اسی مروجہ نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ کیونکہ عربی فلسفے کے بڑے بڑے ترجمانوں نے خواہ وہ عرب ہوں۔ ایرانی یا ترک اپنی تمام تصانیف میں اسلام کی قدیم کلاسیکی زبان یعنی عربی کا استعمال کیا ہے۔

ان تحریکات نے ان انقلابات میں جنم لیا جن سے آٹھویں صدی کے وسط میں خلافت اسلامی کے زمانے میں ذہنی اور سیاسی زندگی کو گزرنا پڑا۔ خلفائے عباسیہ کے احکام سے آٹھویں اور دسویں صدی عیسوی کے شامی زبان داں علما نے یونانی تصانیف کو عربی تراجم اور تالیفات کا جامہ پہنایا اور اسی وقت سے زبان عربی پہلی دفعہ حکیمانہ خیالات کا سانچہ بنی اور اس طرح علوم سائنس اور فلسفۂ اسلامی دنیا کی دسترس میں آگئے جو اس زمانے میں اپنے مذہبی شعار کی تشکیل میں مصروف تھی۔

اور جس فلسفے اور حکمت کی روایات کے علمبردار اس وقت صرف شامی زبان کے علماہی نہیں رہ گئے تھے۔ جدید رجحانات سے مطابقت کرنے میں نیز نئی حکیمانہ اصطلاحات کے وضع کرنے میں۔ اور ساتھ ہی اس صلاحیت کے اظہار میں کہ اپنی زبان کے ذخیرے اور صوری ذرائع غیر ملکی ثقافت سے عہدہ براہو سکیں عربی زبان نے اپنی قوت انطباق کا روشن ثبوت پیش کیا ہے

خیالات کی اس نئی دنیا کو اسلامی ثقافتی زندگی پر اثر انداز ہونے میں کچھ عرصہ لگا اور یہ فلسفیانہ تحریکات مشرق میں عام ثقافتی زندگی کا زندہ عنصر پہلے پہل اس وقت بنیں جب کہ ان میں اور اسلامی مذہبی خیالات میں تعلق پیدا ہو گیا۔ اور جب کہ فلسفیوں اور علمائے دینیات کو اس امر کی ضرورت لاحق ہوئی کہ ایک دوسرے کے مقابل اپنے نقاط نظر کو واضح کریں

ہم یہ ہرگز فرض نہیں کر سکتے کہ یونانی ادب سے عربی میں ترجمے اور تالیفات ان حواشی اور متن پر حاوی تھیں جن سے فلسفیانہ اور مذہبی خیالات کا باہمی تبادلہ اور تصادم جامع طور پر ظاہر ہو سکے۔ اس چیز پر ادب سے زیادہ باہمی تبادلۂ خیالات اور میل جول اثر انداز ہوا۔ مثلاً جب ساتویں صدی عیسوی میں مشہور متنازع فیہ مسئلہ جبر و قدر مشرقی عیسائیت کے دائرے سے نکلکر اسلامی علمائے دینیات تک پہنچا اور پرجوش مذہبی مناظروں کا باعث ہوا۔ اور جس سے عام عقیدۂ جبر مجروح ہوئے بغیر نہ رہ سکا۔ اس وقت تک مشرقی عیسائیوں کے دینی ادب نے عربی جامہ نہ پہنا تھا جس سے مذہبی علمائے اسلام مشرقی ادب میں ان سوالات کی صحیح نوعیت کے متعلق کچھ معلومات حاصل کر سکتے۔ اس مسئلے سے متعلق ان کا علم ذاتی میل جول ہی کا رہین منت تھا۔ اسی طرح قدیم یونانی مفکرین مثلاً ارسطو اور نو فلاطونی کے خیالات اسلامی دائرے میں زبانی ذرائع سے اس سے زیادہ حاصل ہوئے ہیں جتنا کہ صرف ترجموں کے ذریعے سے حاصل ہونے کا قیاس کیا جا سکتا ہو۔

۱۔ فلسفۂ اسلام

(کلام اور فلسفہ)۔ وہ لوگ جو اس فلسفیانہ روح کے زیرِ اثر جو شائستہ طبقوں میں حلول کر گئی تھی نہ صرف خالص مذہب سے متعلقہ سوالات سے اپنے کو مصروف رکھتے تھے بلکہ ان سے متعلقہ مابعد الطبیعیاتی مسائل کی کھوج میں بھی منہمک تھے تاریخ فلسفۂ اسلام میں متکلمین (کہنے والے) کے نام سے یاد کئے جاتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ تعلیمات جن کو مذہبی عقیدے نے ماورائے بحث حقایق کی طرح اندھا دھند مان لیا تھا ان لوگوں کے حلقوں میں معروضات بحث بن گئیں متکلمین ان کے متعلق بحث و تمحیص کرتے اور انھیں مختلف ایسے ضابطوں میں ڈھالتے جو سوچنے والے دماغوں کے لئے قابل قبول ہوں۔ اور ایسے برہانی دلائل سے تقویت دیتے جو انھیں قدامت پسند اور انتہا پسند مخالفین کے اعتراضات سے محفوظ رکھ سکیں۔ ان کے اس عمل کو لوگ علم کلام (کہنا یا زبانی بحث و تمحیص) کے نام سے یاد کرتے ہیں اور اس کے متوازی ایک جدلیاتی طریقہ ہے جسے وہ استعمال کرتے ہیں۔

قدیم ترین متکلمین نے بھی اپنے اعتراضات اور شکوک کے ساتھ پرانے مذہبی علما کا مقابلہ کیا اور دعویٰ کیا کہ ان کا پیش کردہ خدائی انصاف کا عقیدہ تشفی بخش نہیں عوام الناس سے مختلف متکلمین کے یہ رجحانات اولاً فلسفیانہ بحث و تمحیص کے دوران میں پیدا نہیں ہوئے بلکہ سب سے پہلے یہ مذہبی محرکات تھے جو مروجہ عقائد سے تصادم کا باعث ہوئے متکلمین کے قدیم ترین ترجمان متقی، زاہد اور معتزلین تھے (یعنی جو اپنے کو دنیا سے الگ رکھتے) ان کی لطیف مذہبی حس روایتی مذہب کے بے ڈول تصورات کسی طرح قبول نہ کرتی تھی اور اس اساس پر نشو و نما

پانے والے جدلیاتی مسلک کو فرقۂ معتزلہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ بعد میں چلکر جب عام مذہب گے مقابل ان کے معترضانہ رویے کے باعث عقلیین کے انتہا پسند عناصر بھی ان میں شامل ہو گئے تو روایتی مذہب سے ان کا اختلاف اور بڑھ گیا اور معتزلہ کے نام سے یہ فسانہ مشہور ہوا کہ خالص عقیدے سے ان کی بے رخی ان کے اس نام کا باعث ہوئی۔ بہر کیف چونکہ انھوں نے روایتی عقائد میں انقلاب پیدا کیا اس لئے اسلام کی مذہبی عقلیت کی پر زور تحریک کا باعث ہوئے۔ ان کا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے حسی تجربے اور روایتی علم کے مقابل علم کا ایک تیسرا معیار بھی قایم کیا (یعنی عقل اور عقلی علم) مروجہ مذہبی خیالات سے معتزلین کا اختلاف سب سے پہلے ان سوالات کی صورت میں ظاہر ہوا جو تصور باری تعالیٰ اور تصور وحی سے متعلق ہیں۔ جبر سے متعلق مروجہ عقیدے سے اختلاف انھوں نے پچھلی نسل (یعنی قدریہ) سے توریثاً حاصل کیا۔ مذہبی نقطۂ نظر سے ان کا مقصد صرف یہ تھا کہ تصور باری تعالیٰ کی وحدانیت کو ہر ایک آلودگی اور کثافت سے پاک رکھیں۔ اور اس کا انصاف کسی جبری سنک اور بہیمیت سے آلودہ نہ کریں (وہ اس مفروضے کے مخالف ہیں کہ خدا کی ذات میں اس کی صفات کو شریک کیا جائے) یعنی خدائی قانون اور خدائی ذات میں تصادم سے انکار کریں (روایتی) مفروضات کا رجحان بھی تھا کہ کتاب الٰہی (قرآن) ایسی ہی قدیم ہے جیسی کہ خدا کی ذات) وہ اپنے آپ کو اصحاب العدل والتوحید کہلوانا پسند کرتے ہیں۔

ہم معتزلین کو غلط سمجھیں گے اگر انھیں آزاد خیالات اسلام کے نام سے یاد کریں (جیسا کہ آج کل بھی عموماً ہوتا ہے) وہ لوگ بھی مذہبی تنگ نظری اور رسمی تحدیدات کا بری طرح شکار رہے ہیں صرف انھی کا ضابطہ سچا ہے۔ وہ کافر ہے جو ان کی مخالفت کرے اور اس کے خلاف ایسا رویہ اختیار کرنا چاہئے جو اس کے لائق ہو۔ ان کی عقلیت

شخصی اقتدار کو بھی پوری طرح تسلیم کرتی ہے۔ ان کے بہت سے علما اہلِ تشیع کے امامی عقیدے کے قائل ہیں خود معتزلیین کا نشو ونما بھی انھیں شیعیت سے قریب تر کرتا گیا ہے۔ ان کا مذہبی رویہ ہماری کسی گہری دلچسپی کا باعث نہیں ہوسکتا۔ ان کے فلسفۂ مذہب کے خشک ضابطوں میں ایک روشن نکتہ ان کے اس رجحان میں نظر آتا ہے کہ انھوں نے خدا کے لامحدود خیر اور انصاف کو اس کے عام مذہبی تصور مطلق العنانی کے مقابل پیش کیا بعض معتزلی علما کے مطابق یہاں بے گناہ مصیبت پانے والا جانور دوسری دنیا میں آرام سے رہے گا۔ خدا نا انصاف ہوگا اگر اس تلافی کا لازمی طور پر ضامن نہ ہو۔ مزید براں وہ قانون کے جانچنے میں اس کی عقلیت پر زیادہ زور دیتے ہیں وہ اس پرانے مذہبی تصور کے مقابلے میں کہ خدا کی قانون سازی بالکل مطلق العنان ہے اور عقل کی مطابقت سے بالکلیہ آزاد ہے۔ عقل کو خدائی قوانین کا سب سے بڑا محرک اور اخلاقی ہو اخذ سے کا سب سے بلند معیار قرار دیتے ہیں کوئی فعل صرف اس وجہ سے اچھا یا برا نہیں ہے کہ خدا نے اس کا حکم دیا ہے یا اس سے منع کیا ہے۔ (یہ پرانا مذہبی خیال ہے) بلکہ خدا نے اس کا حکم اس لئے دیا ہے یا اس سے منع اس لئے کیا ہے کہ وہ فعل بذات خود اچھا یا برا ہے اور اس کی صحت کو جانچنے کا صحیح معیار عقل ہی ہے تو وہ مقدم اولیٰ ہے جس سے خدا کی عقل اور انصاف لازمی طور پر ہم آہنگ ہیں۔

یہ بات آسانی سے سمجھ میں آسکتی ہے کہ یونانی خیالات کے بڑھتے ہوئے سیلاب اور فلسفیانہ مفکرین کے اشتراکِ عمل نے معتزلیین کی برہانی حدود کو (یعنی کلام کو) متوازی طور پر وسیع کیا اور زمانے کے ساتھ ساتھ ان کے مذہبی مسائل فلسفیانہ مسائل سے قریب تر ہوتے گئے اور رفتہ رفتہ دینی معتقدات و مفروضات سے مابعد الطبیعیاتی اور نظری علمی مسائل کی تشکیل ہوئی۔ اس لئے ہم ہیمونی کو سچا سمجھنے پر مجبور ہیں۔

جب کہ اس نے طریقۂ کلام پر اپنی تنقید میں اس امر کا دعویٰ کیا ہے کہ اس طریقۂ کلام کا نقطۂ نظر مابعد الطبیعیاتی سوالات سے متعلق گو کہ بعد کی نسل کو آزاد اور مفروضات سے بری نظر آیا لیکن درحقیقت تاریخی نقطۂ نظر سے وہ ان دینی مفروضات پر منحصر ہے جن کی حمایت ابتدا ہی سے اس کے (یعنی کلام کے) پیش نظر تھی۔ پرانے مسلک کے متکلمین ایک مستحکم فلسفیانہ نقطۂ نظر ابھی نہیں اختیار کرتے۔ ان کے قدیم ترین علما کے خیالات سے ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ ان کا کوئی واضح اور معین مسلک نہیں بلکہ وہ ہنوز تفحص اور جستجو میں سرگرداں ہیں۔ ان کی تعلیمات میں اختلافات کے باوجود ہم عربی مورخ کے اس خیال سے متفق ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے جو ان کے طرزِ فکر کی اس طرح تعریف کرتا ہے کہ وہ یونانی علمائے الٰہیات (ان سے سقراط اور اس کے پیرو مراد ہیں) پر سہارا نہیں لیتے بلکہ ان کی اساس ان فلسفیوں پر ہے جو طبیعیہ کہلاتے ہیں۔ درحقیقت ان کی خصوصیت انتخابی ہے جو مشائی عناصر سے ظاہر ہوتی ہے۔ اور جو کسی نہ کسی شکل میں ہر معتزلہ کے پاس ملتی ہے۔ ان میں سے بعض تو اس الزام کے مورد ہوئے کہ کلام کے پس پردہ انھوں نے فلسفیانہ تعلیمات کو مخفی طور پر داخل کیا۔ بہر صورت اس سے ہم آہنگی کے اس فقدان کا پتا چلتا ہے جس کی بنا پر معتزلہ کی تعلیمات اپنے انفرادی ترجمانوں کے ذریعے ایک دوسرے کے مخالف خیالات کی شکل میں ظاہر ہوئیں اور ان ڈھائی صدیوں (۹ تا ۱۱ء) میں ہمیں اختلافات بکثرت ملتے ہیں جنھیں ان کے علمبرداروں نے یا تو خود اپنی فکر سے یا پرانے یونانی مفکرین کے زیر اثر پیش کیا۔ بالکل جدید زمانے میں پیس ہرونتس نے انفراداً ان کے نظریات کے قدیم یونانی روابط کی جانچ کی اور بالخصوص فلسفۂ اسٹوا اور افلاطونی فلسفے کے ان قطعی اثرات کو واضح کیا جو انھوں نے علی الترتیب اہم اور ممتاز معتزلین مثلاً نظام (۸۴۵ء) اور معمر (۸۵۰ء) پر ڈالے۔ مارکس ہارٹن نے تو فلسفۂ ہند

کے مسائل کے ساتھ معتزلہ کے روابط تک کی طرف اشارہ کیا ہے۔

معتزلین اپنے فلسفیانہ تفحص کے اس سارے نشو و نما میں ارسطو سے بہت دور ہیں۔ ارسطو کا نظریۂ قدامت عالم اور اس کا ایقان بقائے قوانین فطرت ان دونوں کے درمیان ایسی ناقابل عبور خلیج ہے جو فلسفیانہ اسلام کے علمائے دینیات کو باوجود ان کی ساری برہانیت کے ارسطو کے فلسفیانہ مسلک سے جدا کرتی ہے۔

پھر ان کا امتحان کرتے وقت اس امر کو ملحوظ رکھنا چاہیے کہ ان کے مسالک میں مختلف قسم کے خیالات ہی یکجا نہیں پائے جاتے بلکہ نقاط نظر کا تاریخی ارتقا بھی موجود ہے۔ ان کی تاریخ ابوالحسن الاشعری بصروی (۸۷۳ء تا ۹۳۵ء) کے وقت سے جو پہلے معتزلہ مسلک ہی کے پیرو تھے دو حصوں میں تقسیم ہو جاتی ہے۔ الاشعری کی تعلیمات کا رُخ روایاتی رجحانات کی طرف ہی تھا تاکہ بالآخر ان تعلیمات کو عام مذہبیت کے گرداب میں لایا جائے۔ دوران خلافت سیاسیات کا بڑھتا ہوا تاریک پہلو اس رجعتی میلان کے موافق تھا جس نے کلام پر صوری اور معنوی حیثیت سے اثر ڈالا۔ بعد کی تحقیقات معتزلین اور متکلمین میں فرق کرتی ہیں اور موخرالذکر کا اطلاق خاص طور پر اشاعرہ پر ہی کرتی ہیں جن کی مخالفت صرف عقلیت کے کٹر دشمنوں نے کی لیکن درحقیقت جن کو ساری اسلامی دنیا نے عقیدتی مذہبیت کا تصور مجسم تسلیم کیا ہے۔

اس مقام پر فلسفیانہ تعلیم سے کلام کی مخالفت اپنی پوری شدت سے جلوہ گر ہوتی ہے۔ کائنات کے سوالات کا ارسطاطیلی حل ہو یا نو فلاطونی کسی کی تسکین کا باعث نہ ہو سکا اور نہ وہ کوئی ایسا ضابطہ پیش کر سکا جس سے ایمان والے خود کو تشفی دے سکیں۔ وہ اسلام کے خدا کو یعنی خالق عالم کی ذات کو اور انسان کی حیات اخلاقی میں اس کی ہمہ گیر حکومت کو کس طرح حرکت کا مابعدالطبیعیاتی اصول اولی تصور

نہیں کر سکتے تھے اور نہ وہ اسے ایسی ذات مان سکتے تھے جو خود اپنی فکر کی معروض ہو جس کے اثرات تو قوانین قدرت کے عدم تبدل میں ظاہر ہوتے ہوں مگر جو دنیا کے روز مرہ واقعات سے دور ہو۔ جو واقعات نہ تو اس کے علم کل اور نہ اس کے متعین کرنے والے ارادے سے کسی قسم کا رشتہ رکھتے ہوں اور نہ وہ ان پر عمل کر سکتا ہو۔ کیونکہ جزئیات کا علم اور جزئیات سے متعلق ارادہ اس کے لئے بحیثیت ایک حی و قیوم ذات ہونے کے مہلک ہے۔ مشائین کے ہاں کی مروجہ تعریفات خدا ان کے لئے ذات اعلیٰ کے تصورات کی تشکیل میں نقاط آغاز نہیں بن سکتی تھیں۔ یہ ذات ان کے لئے نہ صرف مابعد الطبیعیاتی گہرائیوں کا معروض تھی بلکہ اخلاقی وجدان کا بھی اور اسی طرح وہ اس وحدت مطلقہ میں جو نو فلاطونیوں کی اشراقی دنیا کا نقطۂ انتہا ہے۔ اس تصور خدا کے لئے کوئی تشفی بخش نقطۂ نظر نہیں حاصل کر سکتے تھے جس کی لامحدود دولت سے ان روحانی ذوات کا اخراج ہوتا ہے جو بغیر اس کے بلاواسطہ ارادی اثر کے عالم مظاہر کی کثرت آخر کار تشکیل دیتی ہیں۔

بارھویں صدی عیسوی کے ایک فلسفی نے اس فرق کو جو متکلمین کو فلسفیوں سے جدا کرتا ہے حسب ذیل الفاظ میں صحیح طور پر بڑی خوبی سے واضح کیا ہے "فلسفی خدا کو علت اولیٰ کہتے ہیں مگر وہ لوگ جو متکلمین کے نام سے مشہور ہیں اس تعریف (نام) سے شدت سے گریز کرتے ہیں وہ خدا کو رب کے نام سے پکارتے ہیں۔ کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ اگر ہم اسے علت اولیٰ کہیں تو پھر ایک معلول کا بھی ساتھ ساتھ ہونا لازمی ہے جو نظریۂ قدامت عالم تک ہمیں لے جائے گا" تخلیق عالم کا خیال اور کائنات کے زمانی مبدا کا ایقان کلام نے اپنے ارتقا کے ہر درجے پر بغیر کسی قسم کی تبدیلی کے اٹل طور پر رکھا ہے۔

متکلمین جو حریت سے خاص طور پر دلچسپی رکھتے تھے کیونکہ اس کے ذریعے وہ صریحاً زمان کی لامحدودیت کے مفروضے سے چھٹکارا پا سکتے

تھے۔ خدا ہر جوہر زمانی میں شئے ہر سے جوہر مادی پیدا کرتا ہے۔ اور وہ اس پر عرض انفص پیدا کرتا ہے جو ایک جوہر زمانی میں رہتے ہیں اور جو مسلسل نئی تخلیق سے اپنی زندگی کو بحال رکھتے ہیں نئی تخلیق کے نہ ہونے سے ان کی یہ حالت ختم ہو جاتی ہے۔ اگر خدا اسے بجائے ایک ایجابی صفاتی عرض کے سلبی عرض یعنی عدم کی تخلیق کرے تو جوہر مادی کو اپنی زندگی سے ہاتھ دھونا پڑتا ہے۔ خالص ارسطاطالیسی تعلقات کی جگہ ارتسال و انفراق کے تصورات نے لی۔ خلا میں جواہر ایک دوسرے کی طرف حرکت کرتے ہیں اور ان کے تسلسل اور ترتیب سے اشیا کی تغیر پذیر صورتیں پیدا ہوتی ہیں۔ یہ وہ خیالات ہیں جن کا یونانی نظریۂ جوہریت پر مدار ہے۔ اشاعرہ پرانے یونانی اساتذہ سے اپنے دعووں کے ایک جدید رجحان کے باعث علیحدہ ہو جاتے ہیں وہ ہر قسم کی علیت کے جواز کے خلاف آواز بلند کرتے ہیں وہ اصول بقائے قوانین فطرت کا انکار کرتے ہیں اور وجود کے غیر تغیر پذیر قدرتی اشکال و صور کو قطعی تسلیم نہیں کرتے اور اسی طرح سے وہ معجزے وغیرہ کی تعبیر کر سکنے کے قابل ہوتے ہیں۔ متکلم نیچر قوانین کی پابند نہیں جب تجربہ ہمیں ایک ہی قسم کے معلولات کو ایک ہی قسم کے علل سے مربوط بتاتا ہے تو اس میں قانون علل کی کارفرمائی یا قوانین قدرت کے مطابق تواتر پایا جانا نرا دھوکا ہے۔ خدا کے ارادے سے ہر چیز ایک عادت کے مطابق وقوع پذیر ہوتی ہے۔ لیکن مشیت ایزدی اسے جس وقت چاہے معدوم کر سکتی ہے یا جیسا کہ اشاعرہ کہتے ہیں "پھاڑ سکتی ہے" اور ہر لمحہ خدا عوامل قدرت کی تجدید کرتا رہتا ہے جنھیں فلسفی مطابق قانون وجوب سے منسوب کرتا ہے۔ ان خیالات کے اور دیمقراطیس کے ان الفاظ کے مابین کہ "ساری چیزیں ایک ہی مبدا سے اور لزومی طور پر وقوع پذیر ہوتی ہیں" کتنی بڑی خلیج حائل ہے۔ اپنے قانون علل کے انکار میں متکلمین کارنیاڈس اور سکٹس ایمپریکس کے شاگرد ہیں ان کے فلسفیانہ معترض

ان کے خلاف یہ اعتراض پیش کرتے ہیں کہ وہ ہر ایک دعوے کے ایجاب وسلب کی منطقی یکسانیت اور ثبوت کے قایل ہیں (تکافو العدلہ) اور جو پوری طور پر متشککین کے نظریے کے مماثل ہے اور جن سے وہ اس مقدمے میں متفق ہیں کہ حسّی تجربہ صداقت کا معیار نہیں روا رکھا جاسکتا اور نہ اس کا وجود ہے۔

جس طرح کلام اب اپنی موجودہ شکل میں کسی مکمل فلسفیانہ نظام کو پیش نہیں کرتا اسی طرح ابتدا سے وہ فلسفیوں کے حملوں کا خواہ وہ فلاطونی ہوں یا ارسطاطالیسی اپنی قدیم معتزلہ شکل میں بھی شکار رہا ہے فلسفیوں نے کلام کے ترجمانوں پر یہ اعتراض کیا ہے کہ انھوں نے فکر کے سانچوں میں بڑے خیالات کی بندشوں کو بھی چپکے سے داخل کر دیا ہے۔ مظاہر قدرت کو وہ ان کی اصلی حقیقت میں اور ان کے اصل اصولوں کے مطابق نہیں تصور کرتے بلکہ ان کی توجہ غلط مفروضات پر مبنی ہے اور وہ اپنے براہین وثبوت میں منطق کے قوانین سے قطعی ناواقفیت کا ثبوت دیتے ہیں اور دھوکا دینے والی توجیہات سے اپنے نتائج کی اصابت کا فریب پیدا کرنا چاہتے ہیں وہ اس سے گریز کرتے ہیں جیسا کہ عیسائی۔ عرب ارسطاطالیسی فلسفی یحییٰ بن عدی (۳۶۴ھ/۹۷۴ء) نے کہا ہے "وہ اس سے انحراف کرتے ہیں کہ متکلمین سے اپنے اصول کے حسن وقبح کے بارے میں بحث کریں کیونکہ وہ ان سے کسی قسم کا حکیمانہ تماس نہیں پاتے نہ انھیں فلسفی تسلیم کرتے ہیں اور مزید براں اس نام کے ارسطاطالیسیون پر مخصوص ومحدود اطلاق کی وجہ سے خود کو بھی اس نام سے موسوم نہیں کرتے۔

فلسفۂ ارسطو کی نو فلاطونی تشکیل۔ اسلامی عالم فکر میں ارسطاطالیت ارسطاطالیسی منطق اور سائنس کے بابوں سے اس شکل میں داخل ہوتی ہے جس میں کہ متعلقہ تصنیفات اپنے مترجمین کے ذریعے پیش کی گئی تھیں یعنی اس شکل میں جو شارحین نے اسے اپنے آخری مشائی اور نو فلاطونی مسلک سے

دی تھی۔ بیشتر وہ اسلامی طبیب تھے جو یونانی سائنس سے دلچسپی رکھتے تھے اور اس بنا پر ان تصانیف پر اغلب توجہ کی توجیہ ہوتی ہے جو ان کے پیشے کے معلومات کی ممد تھی۔

پہلے پہل ارسطاطالیسی تصانیف کا بڑا حصہ عربوں کے فلسفے کی ابتدا میں مبالغے کے ساتھ پیش کیا گیا۔ ولندیزی عالم ٹی۔ جے۔ دی بوبر نے شدت کے ساتھ اس امر پر زور دیا ہے کہ ان ارسطاطالیسی شروعات کے علاوہ فلاطونی فلوطی اور دوسرے ماخذات کا بھی عربی فلسفے پر بہت گہرا اثر پڑا ہے۔ بالخصوص افلاطون کا اثر عربی فلسفے کے پہلے دور پر بہت نمایاں ہے زیادہ دلچسپی کی ایک ممکن اور مبنی بر حقیقت توجیہ کا دارومدار اس موافق تعلق کو خیال کر سکتے ہیں جو فلاطونی تصورات اور دین اسلام کی مذہبی حس کے توقعات کے مابین پایا جاتا ہے۔ نفسیاتی اخلاقی اور جزاً سیاسی تعلیمات کے لئے افلاطونی تصوریت کی طرف ہی شوق کے ساتھ توجہ کی گئی اور بمقابل افلاطونی تصورات کا اثر یعنی ان تصورات کا اثر جو فیثا غورث کے فلسفے سے وابستہ ہیں عربی فلسفے کے قدیم دور میں خاص طور پر نمایاں ہے۔ ایسے تاثرات کی بقا پر ایسے ارتقائی دور میں بھی جس میں کہ عرب مفکرین خود کو ارسطاطالیت کا حامل تصور کرتے تھے ادبی تاریخی حقایق بھی موثر ہوتے اور انھوں نے ہی عربی فلسفے کے افلاطونی رجحانات کو ایک پائدار نوعیت عطا کی۔

یونان سے روحانی دولت کا جو سیلاب عربوں تک آیا وہ خاصا گدلا تھا۔ اس امر کی طرف ہم پہلے ہی اشارہ کر چکے ہیں کہ ان کے پاس ارسطاطالیسی فلسفے کی حیثیت سے آنے والے نظام مشائی کا کوئی خالص نظام فکر نہ تھا۔ اس کے آخر کے بالخصوص نو فلاطونی شارحین نے اسے ایسا رجحان دیا تھا جو اصل میں اس سے غیر مانوس تھا اور اس کو تعبیرات و توجیہات کے ذریعے ان خیالات کا جامع بنا دیا تھا جنھیں ارسطو خود اپنے سے کوسوں دور رکھتا۔ عربی زبان میں جو فلسفیانہ ادب

موجود تھا وہ سکندر افرودسیا اور بالخصوص نو فلاطونیوں تھمیسٹوس اور پارفیوریوس کے ارسطو سے مانوس تھا۔

نوفلاطونیوں کی وجہ سے ان دو مختلف نظاموں میں اتحاد ہوا جن کے اساسی خیالات نے بالکل مختلف راہیں اختیار کر رکھی تھیں۔ اس اتحاد کی کامیابی میں اس امر نے بھی اعانت کی ہے کہ ایسی تصانیف جو خالص ناقابل تردید نو فلاطونی رجحان رکھتی تھیں وہ عربی ادب میں ارسطو کے نام سے داخل ہو سکیں۔ ان میں سب سے نمایاں اور سب سے پر اثر وہ ہے جو دینیات ارسطوؒ کے نام سے مشہور رہی ہے اور جو اس مصنف کے نام سے نویں صدی کے ربع اول میں عربی ادب میں داخل ہوئی۔ تراجم کی بنا پر بیس۔ منک (۱۸۵۹ء) نے اور اصل اشاعت پر دیٹرسی نے اور اس سے زیادہ خصوصیت کے ساتھ والنٹن روس نے اسے فلاطینوس کے ایک حصے کی تشریح ثابت کی ہے مگر عربوں میں مشائی فلسفے کے قدیم ترین ترجمانوں نے اسے ارسطو کی اصل تصنیف تسلیم کیا تھا۔ اسی طرح براکس کا ایک وہ حصہ کتاب العلل (Liaber de Causis) جو اب بارڈن ہورنیس کی اشاعت سے قابل حصول ہو گیا ہے بحیثیت ایک اصلی ارسطاطالیسی تصنیف کے تسلیم کر لیا گیا تھا۔ اور اسی طرح کئی ایک اور نسبتہً کم اہم نو فلاطونی تصانیف بھی مثلاً کتاب التفاحؔ اصلی مانی گئی تھیں جو ارسطو کو افلاطونی عالم فکر سے آئی ہوئی تعلیمات کا ماخذ قرار دیتی ہیں۔

نو فلاطونی عالم فکر کے استحکام میں دوسری قسم کی غلط تصانیف نے بھی حصہ لیا ہے۔ مشرقیوں کا ہر ماقبل تاریخ واقع کو اہم سمجھنے کا میلان انھیں اس بات سے کچھ کم متاثر نہیں کرتا کہ نو فلاطونی اشراقی تعلیم اور تعلیم روح کے اہم عناصر کو یا کم از کم ان سے متعلقہ اور ان کی نشاندہی کرنے والے خیالات کو ماقبل فلاطونی مفکرین کے ہاں پہلے سے موجود پائیں اور یہ مفکرین ان کی دقیانوسی تاریخ فلسفہ میں مابعد فلاطونی زمانے کے علما سے ممتاز کرنے کی خاطر "عمایدالحکمت" کے نام سے موسوم ہیں

ان میں بالخصوص امپیڈاکلس ایسے خیالات کا حامی نظر آتا ہے جو نوفلاطونی تعلیمات کے حدود میں ایک مکمل نظام کی شکل اختیار کرتے ہیں۔ اسی طرح سے جعلی امپیڈاکلس اور جعلی ارسطو ایک ایسے فلسفے کی تشکیل میں مؤثر عنصر بنے رہے جو فخر اور خود شعوری کے ساتھ معلم اولیٰ کو بھی تسلیم کرتا ہے (ارسطو کو اسی نام سے پکارا جاتا تھا) اس کے فلسفے کے اساسی خیالات میں غیر شعوری طور پر اجنبی خیالات ٹھونس دیئے۔

مشرق کی تاریخ فلسفہ کا یہ واقعہ ایک قریبی مشابہت کی طرف ہماری رہنمائی کرتا ہے یعنی یہ کہ جس طرح عیسائیت نے مشرق کے بہت سے حصوں میں (ان حصوں میں تو نہیں جن میں فلسفے کا نشو و نما ہوا) اپنا اثر انجیل کے ضوابط سے الجھے ہوئے اپاکرفی ادب کے توسط سے ڈالا اسی طرح یونانی فلسفے کی اسلامی مشرق میں آمد جعلی مخطوطاتی علم کی بدولت تیز ہوئی۔

نوفلاطونی فلسفہ۔ تنقیدی صلاحیت کے کلی فقدان نے عربی فلسفے کی ابتدا کو انتخابیت کا رنگ دیا۔ ایسی انتخابیت جو اپنے تمام رجحانات میں خود کو ناقابل انکار طور پر ظاہر کرتی ہے۔

نوفلاطونی میلان رکھنے والے ارسطاطیلی فلسفے کے ساتھ ساتھ ایسی نوفلاطونیت کی بھی نشو و نما ہوتی ہے جو خود کو مشائی فلسفے کے خارجی سانچوں میں ظاہر کرتی ہے اور اپنے اس اثر کے لحاظ سے جو اس نے اسلامی دنیا کے وسیع حلقوں پر کیا ہے ان کے فلسفے کا ایک اہم عنصر بن جاتی ہے۔

قلیل پیمانے پر شروعات کے بعد جن کے ادبی کارنامے فرض تو کر لئے جا سکتے ہیں۔ لیکن ثابت نہیں کئے جا سکتے یہ فلسفیانہ رجحان جو دسویں صدی عیسوی میں ایک فلسفیانہ مذہبی انجمن کی سلسلۂ تصانیف میں آشکار ہوا ہے جس کے عربی نام کو پہلے لوگوں نے (اخوان الصفا) یعنی اصحاب التقویٰ کے مرادف سمجھا تھا لیکن جس کا

لسانی وجوہ کی بنا پر بعد میں اصحاب الایمان کے نام سے ترجمہ کیا۔ یہ نام اسلامی تصوریہ کی بصرے سے نکلنے والی لیکن ساری اسلامی دنیا پر چھا جانے والی انجمن کا ہے جس نے اسلام کا خارجی طور پر انکار کئے بغیر روح کی اعلیٰ ترین تکمیل آخری صداقتوں کے عرفان اور سوسائٹی میں ان کے فلسفیانہ عمق کے بعد تحقیق حاصل کرنے کی جد و جہد کی ہے۔ عالم مظاہر کے صحیح علم اور اس میں موجود ہم آہنگی اور مجاز کے ذریعے انھوں نے کوشش کی کہ درجہ بدرجہ ترقی کرکے بعد پھر اور عالم روح کے اسرار کے پردے کو اٹھائیں۔ اُن کا مقصد روح کی صفائی ہے جو اس عالم ابعادی میں اپنے موقتی سکون کے باعث آلودہ اور مادی پردوں میں مستور ہے۔ ان کا مقصد صالح اعمال اور صحیح علم کے ذریعے روح کی اس زندان ارضی سے آزادی ہے اور پاک شدہ انفرادی روح کی واپسی اپنے سماوی وطن میں اور عالم معقولات میں اس کا وصال روح عالم سے جس سے کہ وہ بچھڑ گئی تھی۔

ان کا سب سے لطیف عقیدہ ان معنوں میں سمجھا ہوا رجعت روح کا عقیدہ ہے (معاد) یہ لفظ ہمیں ابن سینا کی تصنیف کے لاطینی ترجمے میں ملتا ہے (مہاد) ان کی فکر کا مرکز نظریۂ روح ہے جو ان کے ہاں ایک روحانی ارتقا کے عقیدے کی شکل اختیار کرتا ہے۔ جو اپنی نچلی صورتوں سے ہوتی ہوئی انسان کی انفرادی روح تک پہنچتی ہے اور اس کا ارتقاع کمال اپنے منبع تک ہوتا ہے۔ وہ عالم فکر جس کا مرکز تصورات ہیں نو فلاطونیوں کا نظریۂ اشراق ہے جس کا اہم عنصر عقل کلی اور ہر فرد میں سرایت کی ہوئی روح کل ہے اور جن کی تشکیلی فعلیت نیچر میں اور تخلیق انسانی میں ظہور پذیر ہوتی ہے۔ جس کے ساتھ ساتھ فیثاغورثی عددی علاماتی نظام شامل ہو جاتا ہے۔ تاکہ نظام اشراقی کو رشتہ ہائے اعداد سے واضح کرے اور دوسری قسم کے علاماتی نظام بھی مثلاً حروف کے باہم آہنگی آواز وغیرہ کے اس امر کو واضح کرنے میں

استعمال کئے جاتے ہیں کہ مادی اور روحانی دنیا کی ہر ایک چیز ایک تمثال ہے اس تنزل کی جو روحانیت خالص کے عالم سے ہوتا ہے (اس کل شے کے دائرے سے ربانیت مطلقہ کی وحدت سے اسے نکلنے والے عقل عالم سے) جس کی طرف لوٹنا آخری مخلوق یعنی انسان کا سب سے اعلیٰ مقصد ہے اور انسان اپنے جسمانی اور روحانی وجود کے عناصر کے ذریعے کائنات یعنی کائنات صغریٰ کو ظاہر کرتا ہے۔

ہماری اس دنیا کی مخلوق کے انواع عالم طبقات کے انواع کی صرف آنی جانی تمثیلات ہیں جہاں ان کی اصول حقیقت میں وجود پذیر ہیں۔ یہ عالم فکر ان کا مذہب بھی ہے۔ ایسا مذہب مطلقہ جس کا مقصد روح کی صفائی اور فلسفے کے ذریعے تشبہ باللہ ہے۔ سچے علم کے ساتھ وہ صالح اعمال پر بھی زیادہ زور دیتے ہیں ان مادی حجابات کو اٹھانے کا جو روح کو مستور کرتے ہوں اور اس کو خود اپنی حقیقت سے نا آشنا رکھتے ہوں زہد ایک بڑا ذریعہ تھا لیکن یہ اصحاب صفہ مسلسل ایجابی مذہب کی اور خصوصاً اسلام کی بڑی قدر و قیمت کا راگ الاپتے ہیں اور ساتھ ہی انبیاء بانیان مذہب اور اولیاء اللہ کے بڑے مرتبے کا بھی گیت گاتے ہیں بہر حال یہ مذاہب عبوری مراتب یا تعلیمی زینے ہیں مذہب مطلقہ کے لئے۔ اور مجاز اور مثال ہیں حقیقت سرمدی کیلئے۔ اس لئے ان اصحاب صفہ کا رجحان یہ ہے کہ ہر ایجابی چیز کی حسی تمثال میں تشکیل دیں جو ان کے روحانی جد امجد فیلو سے انھیں غیر شعوری طور پر توریثاً ملا ہے۔ انھوں نے اپنے نظام کو ایک ایسی سائنسی انسائیکلوپیڈیا کا جامہ پہنایا ہے جو چار اہم حصوں اور (۵۱) مقالات پر مشتمل ہے اور جس کی ظاہری ساخت ارسطاطیلی تصانیف کی مرہون منت معلوم ہوتی ہے۔ اصحاب صفہ (اخوان الصفا) اپنی تصانیف کو صوری عناصر سے بصد شوق آراستہ کرتے نظر آتے ہیں اور جس کے مواد کو وہ خارجی طور پر اپنا لیتے ہیں۔ اس انسائیکلوپیڈیائی نظام کا چوتھا حصہ ان کے

مخصوص تصور سریت کے اظہار کے لئے وقف ہے۔ وہ اس صوری تعلیم کا
ایک زینہ ہے جو ان اصحاب کے لئے مخصوص ہے جو روحانیت
(New Matiker) کے ایک خاص زینے تک پہنچ چکے ہوں بقائے روح
کے مختلف اشکال پر وہ بہت سنجیدگی سے اور دقیق طور پر بحث کرتے
ہیں۔ نیز عالم ارواح کے مراتب" سیاروں میں رہنے والے روحانی
موجودات کا طریقۂ عمل۔ علم نجوم" الکیمیا" سحر اور ایسے لوگوں کی روحانی
قوت سے بھی بحث کرتے ہیں جو خود کو مادی زنجیروں سے آزاد کر چکے ہوں۔

عربی زبان میں نوفلاطونی فلسفے کا نشو و نما جس کا معراج کمال
اخوان الصفائی انسائیکلوپیڈیا سے ظاہر ہوتا ہے بڑے اہم تغیرات
کا باعث ہوا۔ انسائیکلوپیڈیا کی تدوین سے قبل ہی نوفلاطونی خیالات
نہ صرف مذہبی معاشرے میں بلکہ اصل اسلام کے فلسفیانہ ادب میں سرایت
کر گئے تھے۔ اسی اثر میں اس تحریک نے جنم لیا جو اس میں سے شروع
ہوئی اور جس کو جعلی امپیڈاکلس کی تصنیفات کے اثر سے منسوب کیا گیا
اور جس کا بانی دراصل مشرق سے وطن لوٹنے والے قرطبہ کے ایک
باشندے محمد بن عبد اللہ بن مسارہ کو سمجھنا چاہیئے اور جس کے متعلق
صحیح تحقیق مشرقی سائنس کے ایک حصے کا اہم مسئلہ بننا چاہیئے فلسفیانہ
ادب کے وسیع ترین حصول میں نوفلاطونیت کا ہمراعی ارتقا نہایت خوبی
سے اس امر کو ثابت کرتا ہے کہ دسویں صدی عیسوی کی ابتدا میں
قیروان (شمالی افریقہ) میں یہودی فلسفی اور طبیب اسحاق بن سلیمان اسرائیلی
نے جو خود نوفلاطونی نہ تھا۔ (جس کی تصانیف مغربی ادب میں
کانسٹنٹینس افریکانس کے لاطینی ترجمے کے باعث معروف ہوئیں)
مگر اس نے اپنی "کتاب المفردات" میں اور کتاب الحدود میں بھی کیوں
نوفلاطونی اثر کو بڑی جگہ دی ہے۔ اخوان الصفا کی تصانیف اپنی
اشاعت کے تھوڑے ہی دن بعد گیارھویں صدی عیسوی کی ابتدا ہی
میں ہسپین میں داخل ہو گئیں۔ یہاں نوفلاطونی فلسفے کے اثر کا اوسط بر دن کی

تصانیف سے پتا چلتا ہے جس کا نام ایک عرصۂ دراز تک پر اسرار بنا رہا اور جس کی یہودی مفکر اور شاعر سلیمان ابن جبرول سے عینیت کا پتا منک نے چلایا ہے جو تاریخ فلسفہ میں نئی طرز کا بانی اور ایک دقیق النظر مقالے کا مصنف تھا۔ اس نوفلاطونی مصنف کی کلی تصنیف "فانس وپیے" جس میں نوفلاطونی فلسفے کو اساس بنائے ہوئے نظام کی تشریح ارسطاطالیسی فلسفۂ اصول سے خلط ملط ہے گو اسحاق اسرائیلی کی مذکورۂ بالا تصانیف کی طرح ہرگز کسی خاص مذہب سے متعلق نہیں تاہم آوس برون اپنے مسلمان پیشروؤں کی طرح یونانی خیالات کی عام مذہبی مفروضات کی روشنی میں ترمیم کرتا ہے۔ اس مشہور تصنیف میں نشو ونما پانے والے نظریے نے قرون وسطیٰ کے یوروپی کلام پر بہت گہرا اثر کیا ہے۔ یہ مشرق میں پرورش پائے ہوئے فلسفے کے اسلام کے مغربی حصص میں داخل ہونے کے اہم نشانات ہیں۔ مشرق کی طرح مغرب میں بھی اسلام پر منطبق شدہ نوفلاطونی فلسفے کا ایک نقطۂ ارتکاز بنتا ہے جس کے اطراف ان دقیق النظر اصحاب کے خیالات جمع ہوتے ہیں جو اسلامی علم العقائد اور رسومات کی ظاہریت سے اپنی تشفی حاصل نہیں کر سکتے۔

فلسفیانہ علوم میں اخلاقیات ایک ایسا علم ہے جو ارسطاطالیسی نقاط نظر سے متعینہ شکل میں بھی نوفلاطونی خیالات کے گہرے اثرات کا حامل ہے۔ نظام اخلاق کی تشریح پر چار فلاطونی نیکیاں حاوی ہیں اور ارسطاطالیسی نظریۂ وسط بحیثیت اصول حیات اخلاق کے اس سے کم یا زیادہ تعلق میں کسی نہ کسی طرح لایا جاسکتا ہے۔ نکوماکی اخلاقیات کے بے شمار اقتباسات کے ساتھ ساتھ نوفلاطونی اقتباسات سے بھی ابو علی ابن مسکویہ (سنہ ۱۰۳۰ء وفات) کی تصنیف تہذیب الاخلاق بھری پڑی ہے یہ اقتباسات انسان کے اندر جاگزیں اس خدائی جوہر کی آلودگی سے متعلق ہیں جو قدرتی وجود کے حجابات میں نشو ونما پاتا ہے اور روح کی ارمان بھری نظر سے متعلق ہیں جو خیر خالص کی طرف لگی ہے اور ایسی

خیر محض سے آب و تاب اس پر منعکس ہوتی ہے۔ نیز یہ اقتباسات متعلق ہیں اس تزکیہ سے جو روح بالائی جد و جہد کے ذریعے اپنے منبع اصلی کی طرف صعود سے اور وصال منبع اصلی سے ارضی جسمانیت کا پیراہن عارضی چاک کر کے حاصل کرتی ہے۔ محبت کی تعلیم اور اس کے مختلف مراتب اور انواع جو اپنا سب سے بڑا کمال عشق حقیقی میں حاصل کرتے ہیں یہاں اخلاقیات ہیں بڑی جگہ پاتے ہیں۔ جس طرح اخوان الصفا کے ہاں ان کی روح عالم سے متعلق تعلیمات میں ان کا بڑا درجہ ہے تاکہ فلاطونی اثر کو ہم ہر شبہے سے پاک کر سکیں۔ یہ اخلاقی مصنف ان مضرت رساں اثرات کا ذکر کر کے ہمیں تعجب میں ڈالتا ہے جو زمانہ جاہلیت کی رزمیہ شاعری بچوں کی تعلیم پر کرتی ہے اور جس پر وہ اپنے نظام اخلاق میں بڑی توجہ دیتا ہے! اسی تحریک کے تحت ابن رشد نے عربوں کی شاعری کو اخلاقی حیثیت سے مضرت رساں قرار دیا ہے۔ اسلامی حیات مملکت میں بھی نوفلاطونیت کے لئے انقلاب انگیز اثر پیدا کرنا ممکن ہو سکا۔ کرامتین اور اسماعیلیوں کی تحریکات (جنھوں نے اپنی مملکتی تشکیل ہو فاطمہ کی حکومت کے عروج میں حاصل کی) نے نوفلاطونی نظریات میں اپنا فلسفیانہ سہارا پایا۔ یہاں نظریہ اشراق میں ظاہر شدہ کائیناتی نظام میں اور ان بڑے اور چھوٹے پیغمبروں کے دوری تواتر میں ایک قسم کی مصنوعی مماثلت پائی جاتی ہے۔ جو پیغمبر خدا کی معینہ اسکیم عالم کے مطابق عقل عالم کے اس ظہور کی طرف رہنمائی کرتے ہیں جو آنے والے مہدی میں ہو گا۔ یہاں اسلامی قانون اور مقدس روایات کی مجازی نوعیت کا نظریہ عملی انطباق کی صورت میں مکمل ہوتا ہے۔ اس وجہ سے اس انجمن کو جس نے اس سیاسی مذہبی انقلابی تحریک کی بنا ڈالی۔ باطنیہ کہتے ہیں یعنی وہ جو خود کو باطنی مطالب کی طرف رجوع کرتے ہیں اس کو ہم اسلام نہیں کہہ سکتے بلکہ یہ اسلام کا انتشار ہے۔

سب سے زیادہ پائدار اثر جو نوفلاطونیت نے اسلام کے

دائرے میں پیدا کیا وہ اس تصوف کا تھیاصوفیکل رجحان ہے جو سارے اسلام پر حاوی ہو گیا اگرچہ خارجاً یہ تصوف درویش منشی اور سجادہ نشینوں کی آسودہ جماعت کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے لیکن اس اساس میں نوفلاطونیوں کے مظاہر کی بے بنیادی کے متعلق وہ گہرے نظریات پوشیدہ ہیں جو عکس ہیں حقیقی اور سب پر چھائے ہوئے حقیقت مطلقہ کے اور جو عکس ہیں زبانی منبع اصل سے بالکل جدا شدہ مادے کے اور رہبانیت اور وجد سے حاصل ہونے والے وصال الٰہی کے۔ تصوف کا پہلا سائنسی شارح فریڈرک اگست تولک (۱۸۲۱ء) ہے جس نے تصوف کی نوفلاطونی بنیادوں کو پہنچانا۔ اڈالبرٹ مرکس نے اس کا اور قریبی تعین کیا (۱۸۹۳ء) اور بالکل جدید زمانے میں ونفیلڈ، ای۔ ایچ اور رینالڈ اے۔ نکلسن نامی انگریزوں نے اپنے صوفیانہ تراجم میں صوفی اشعار کے سب سے بڑے صوفی شاعر جلال الدین رومی (۱۲۷۰ء) کے اغلب تصورات اور فلاطینوس کی تصنیف "اینڈس" کے تصورات کی باہمی مماثلت کو واضح کیا ہے۔ ساتھ ہی ہم کو یہ نہ بھولنا چاہئے کہ تصوف کو اس کے وسطی ایشائی روابط کی بدولت بدھ مت کے عالم تفکرات کے تصورات اور مقاصد بھی ملتے ہیں جس کی توضیح کے لئے تصوف کی نوفلاطونی شروعات کافی نہیں۔ انفرادیت کی فنا (محو) یا اس کا عدم میں گم ہونا (فنا استہلاک) نروان کے تصور کی طرف رہنمائی کرتے ہیں۔ گو یہ سب سے اہم عنصر ہے لیکن یہی صرف تنہا عنصر نہیں جس کو تصوف اپنے اندر جذب کر لیتا اور اس طرح اپنا لیتا ہے۔

تصوف جس نے اسلامی تصورات کو عمیق تر کرنے میں بڑا حصہ لیا ہے اپنے ان تمام مختلف رجحانات میں جن میں کہ اس نے اپنے آپ کو پوری طرح اجاگر کیا ہے۔ باوجود اپنی اساسی تعلیمات کی یگانگت کے بذات خود کوئی مکمل اور واحد نظام نہیں ہے۔ اس کی مختلف شاخوں میں بلحاظ نقطۂ نظر اور بہ لحاظ اس بُعد کے جو اسے عامۂ تصوف سے

دور کرتا ہے۔

شہاب الدین سہروردی کا نظام خاص طور پر توجہ کا محتاج ہے۔ فلاطونی نظریۂ تصورات کے غلبے کے ساتھ ساتھ وہ قدیم ایرانی عرفانیت اور نظریۂ اشراق کا مجموعہ ہے۔ عالم ارواح ایک نور الانوار یعنی الوہیت سے نکلا ہوا عالم نور ہے۔ جہاں عقول کی کثرت کا راج ہے۔ وہ ضد ہے اس عالم اجسام کی جس کا تعلق تاریکی سے ہے۔ اس نقطۂ آغاز سے سہروردی نے ایک ایسا عالم فکر تعمیر کیا جسے وہ خود فلسفۂ اشراق (حکمت الاشراق) کا نام دیتا ہے وہ اپنی عام مذہبیت سے مخالف تعلیمات کی بدولت جس سے اسلامی نظریۂ کائنات کے درمیان کوئی خلیج نہیں ملتی (۱۱۹۱ء میں) حلب میں سولی پر چڑھا دیا گیا۔

اسلام کے ارسطاطیلی فلسفے۔ اب جب کہ ہم نوفلاطونی مسلک سے ارسطاطالیسی مسلک کی طرف جاتے ہیں تو ہم درحقیقت فلسفیانہ مسلک کے کسی نئے دائرے میں داخل نہیں ہوتے۔ مسلمانوں کا مشائی فلسفہ نوفلاطونیت سے بلحاظ اپنی اصل کے اتنا مختلف نہیں جتنا کہ اس تعلق کے لحاظ سے ہے جس سے وہ نوفلاطونی اساسی نظریات کو اپنے اوپر اثر انداز ہونے دیتا ہے جیسا کہ ہم نے شروع میں کہا ہے ان کے ترجمانوں نے ارسطاطالیسی فلسفے کو اس کے نوفلاطونی شارحین کی آنکھوں سے دیکھا ہے اور نوفلاطونی تصانیف پر ارسطاطالیسی فلسفے کی یادگار کی حیثیت سے کام کیا ہے اس نوفلاطونی رجحان سے جس پر مندرجۂ بالا حصوں میں بحث کی گئی ہے یہ اس بڑی اہمیت کے لحاظ سے مختلف ہے جس سے کہ وہ اپنے نظام میں نوفلاطونی اثر کو ارسطاطالیسی خیالات کے ساتھ ساتھ تسلیم کرتی ہے۔ صوری نقطۂ نظر سے اس کی اہمیت یہ ہے کہ وہ سہ درجی نظام کو اساسی اہمیت دیتی ہے اور ہر آگے بڑھنے والے حکیمانہ علم سے اس نظام کا مطالبہ کرتی ہے جو نظام مشتمل ہے ان تین حصوں پر اول علوم اولیٰ مثلاً (منطق و ریاضیات)

دوم نیچرل سائنسی معلومات اور سوم ان پر مبنی مابعد الطبعیاتی مطالعہ۔ یہ مطالبہ اس کو متکلمین سے ممتاز کرتا ہے جو موجودہ اشیا کی ماہیت کو سمجھے بغیر مابعد الطبعیاتی مسائل کا حل ڈھونڈتے ہیں۔

اخوان الصفا نے بھی صوری طور پر ارسطاطالیسی اسکیم کو بڑی اہمیت دی ہے لیکن اس کے اطلاق میں وہ ہنیالی تنگ بندیوں میں الجھ گئے ہیں اور ان کی بڑھی ہوئی تعلیمات کا ہر زینہ ان کے نظریۂ روح کو پیش نظر رکھتا ہے۔ بالکل شعوری سنجیدگی کے ساتھ عربی مشائین اپنے نظام کی بنیاد باقاعدہ مطالعے پر رکھتے ہیں۔ الکندی (۸۷۰ء وفات) ایسے عربی فلسفی کے نام سے مشہور ہے جس نے اس دائرے میں ارسطاطلیت کے راستے میں سب سے پہلا قدم اٹھایا۔ ہم اس کو ابھی اس رجحان کا کوئی قطعی ترجمان نہیں بتا سکتے۔ وہ اپنی شروعات میں اپنی بنیاد اس فلسفۂ نیچر پر رکھتا ہے جو نوفلاطونی اور فیثاغورثی عالم فکر کے عناصر سے الجھا ہوا ہے اور جن عناصر کا اس نے کبھی انکار نہیں کیا اس کے لئے مذہبی فلسفیانہ مسائل اپنی معتزلہ تاویلات میں بلاشبہ اجنبی نہیں بلکہ وہ ارسطاطالیسی فلسفے میں اپنی دلچسپی منطقی حصے سے اور طبیعی تصانیف میں اپنے اشتراک عمل سے اور ان تصانیف کے کائناتی نظریات میں خود ان پر اپنے ایقان سے ظاہر کرتا ہے۔ عوالم فکر کے اس انتشار سے ہر عربی فلسفے کے انتخابی شروعات کا پتہ چلتا ہے۔ جن میں وہ بہر صورت سب سے پہلے ارسطو کے لئے سب سے بڑی جگہ طلب کرتا ہے۔ وہ فلسفے کے مطالعے کے لئے عربی مشائیت کے مخصوص سہ درجی نظام کا مطالبہ کرتا ہے یہ سب وہ ان تصانیف میں ظاہر کرتا ہے جن کے نام "فلسفہ صرف علوم اولیٰ ہی سے حاصل ہوسکتا ہے" اور "علوم اولیٰ کے فوائد ہیں" اور یہ تصانیف اس کے فلسفیانہ مطالعے کی نوعیت کے معلوم کرنے میں بڑی بنیادی اہمیت رکھتی ہیں۔

وہ یہاں بھی اسی جوش سے کام لیتا ہے جس سے وہ منطقی۔

حسابی ہندسی ہئیتی (بشمول نجومی) معروضات سے بحث کرتا ہے مطالعۂ فلسفہ کا یہ نظریہ عربی لکھنے والے مفکرین کی فلسفیانہ کارروائی کے لئے ساڑھے چارسو برس تک جاری رہا ہے اور یہ نظریہ سب سے بہتر طریقے پر ارسطاطالیسی تصانیف کے ان روز بروز بڑھنے والے تراجم کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے جو عربوں تک پہنچی ہوئی روایات کی بنیاد پر ہیں۔ الکندی کے بعد خصوصیت سے حسب ذیل تین نام دسویں تا بارھویں صدی عیسوی میں اسلام میں ارسطاطالیسی فلسفے کیلئے بڑے علمبردار مانے گئے ہیں فارابی۔ ابن رشد۔ ابن سینا۔

جہاں فارابی (سنہ وفات ۹۵۰ء) بحیثیت حقیقی ارسطاطالیسی کے معلم ثانی کہا گیا ہے اور منطقی تصانیف کی تحقیقات کی وجہ سے خاص طور پر نمایاں ہے اور جس نے منطق کے مواد کو خصوصاً اس کے قیاسی حصے کو اور زیادہ نشو و نما دی ہے وہاں ابن رشد میں جیسا کہ ہم آگے چلکر دیکھیں گے یہ جذبہ کارفرما ہے کہ ارسطو کے خیالات کا ممکنہ طور پر بغیر کسی قسم کی آلودگی کے ترجمہ کیا جائے اس کو اس کے پیشرووں کی بالکل انتھک جاری کی ہوئی کوششوں سے چھٹکارا دیں۔ مذہبی عقائد کے مطالبات سے اختلاف کو کم کریں یا کم از کم تضاد کی شدت کو اس کے اصلی معنی کی تعلیم کے ذریعے گھٹائیں۔ قدامت عالم کے متعلق ارسطو کی تعلیم وہ سب سے خطرناک چٹان ہے جہاں سے مذہب سے امن ڈھونڈنے والے فلسفی بغیر مجروح ہوئے نہیں گزر سکتے۔ الفارابی نے اس اختلاف کے روڑے کو اپنے فلاطونی ارسطاطیلی انتخابیت کے راستے سے ہٹایا ہے۔ امونیوس سکاس کی طرح اس نے بھی ارسطو کی دینیات جس کے عربی ترجمے پر اس کے پیشرو الکندی نے بھی کام کیا تھا۔ بحیثیت ایک مستند تصنیف کے تسلیم کی۔ ایسی تصنیف جس میں فلاطونی اور ارسطاطالیسی فلسفے میں توازن پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہو۔ وہ قطعیت کے ساتھ اس کا انکار کرتا ہے کہ ارسطو نے کبھی بھی

قدامت عالم کی تعلیم دی ہو۔ ہم بغیر تخلیق عالم کے عقیدے کو ہاتھ سے دیئے ہوئے بھی ارسطاطالیسی ہو سکتے ہیں اور خالص فلسفیانہ اصطلاحات میں بھی ایک راستہ نکالا گیا۔ یہ ابن سینا نہیں تھا جیسا کہ بہت سے لوگ مانتے ہیں بلکہ الفارابی تھا جس نے پہلے پہل اس پریشانی کے مقابلے سے رہائی کی صورت ایسی نازک اضافی وجوب کی صنف کو پیش کرنے میں جس کا بجائے خود ارکان کی صنف سے تعلق ہے تلاش کی جو کائنات کو وجوبی طور پر علیت اولی کا معلول ماننے کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے وہ دائرہ ہے جہاں کہ ممکنہ اور واقعی وجود۔ مادہ اور صورت میں ہم تمیز کر سکتے ہیں اپنے وجوبی وجود کی خصوصیت کو وہ صرف اپنے اس علی علاقے سے حاصل کرتے ہیں جو انہیں علت اولی کے ساتھ ہے وہ اس لحاظ سے بالکل مطلق معنوں میں نہیں بلکہ اضافی معنوں میں وجوبی ہیں بجائے خود ان کا وجود صنف ممکنہ یا صرف مشروط وجوبی صنف سے تعلق رکھتا ہے لیکن اس سے کچھ مدد نہ مل سکی کیونکہ پھر بھی ابن سینا کے ہاں علت و معلول ہم زمانی اور غیر منقسم ہیں اس طرح زمان اور حرکت کی سرمدیت کے مطالبے سے گریز نہیں۔

عربی مشائین کے نظریات میں سب سے نمایاں نظریے ان کے نظریۂ علم اور نظریۂ کائنات ہیں۔ سکندر افرودیسی اور تھمس ٹیوس کے خیال کے بموجب انھوں نے ارسطو کے اس سادہ فرق کو جو اس نے عقل مادی اور عقل فعال کے درمیان پیش کیا تھا ایک ایسے پیچیدہ نظام کی شکل میں تبدیل کیا جہاں عقل ممکنہ کا عقل ذاتی میں ارتقا ہوتا ہے اور جس کی اساس الکندی کے ہاں اپنی عربی شکل میں پائی جاتی ہے لیکن انفرادی طور پر اس میں اختلافات ہیں۔ انسان سے ماورا موجود اس کونی عنصر کی کارفرمائی سے اشیا کی ماہیت کا علم ہوتا ہے۔ جو علم کا منبع ہے جس طرح سورج نور کا سرچشمہ ہے اور ہماری قوت باصرہ کو پہلے پہل اس قابل بناتا ہے کہ اپنا عمل کر سکے۔ یہ انسان سے باہر موجود سرچشمہ علم عقل فعال ہے۔ اس سلسلے میں اس نے اصطلاح عقل فعال کو

ارسطو کے اپنے اس قول میں اختیار کردہ معنوں سے بالکل مختلف معنوں میں استعمال کیا ہے۔
عربی ارسطاطیلین کی عقل فعال اس اشراقی سلسلے کا ایک رکن ہے جس سے وہ ماورائی کسوفی دنیا کی تعمیر کرتے ہیں۔ واحد ابدی غیر متغیر اور ایسی ذات سے جو اپنی فکر کی آپ معروض ہے اور جو کائنات کے سب سے اعلیٰ اور سب پر حاوی فلک کی حرکت کی علت ہے نزولی سلسلے میں غیر جسمی روحانی جواہر ظاہر ہوتے ہیں۔ جو اپنی ذات کے ذریعے اور اپنے علم علت کے ذریعے پھر ایک طرف ان روحانی جواہر کا سرچشمہ بنتے ہیں جو ان سے ظاہر ہوتے ہیں۔ اور دوسری طرف ان متوازن افلاکی ارواح کا جو ان کے زیر اثر ہوتے ہیں سماوی اجسام کو سوچنے والے اعلیٰ انسان سے بھی بڑی عقل ودیعت کی گئی ہے جو اپنی علت کے ساتھ خواہش وصال کے ذریعے جس سے وہ تشبہہ کی کوشش کرتے ہیں حرکت کی سب سے اعلیٰ قسم یعنی دوری حرکت کا عمل کرتے ہیں۔ محرک اولیٰ کا اس معنی میں استعمال ہوا ہے کہ اس کا ارمان علت غائی ہے افلاک کی دائری حرکت کا۔ وہ لافانی ہے اور ایک اثیری مادے پر مشتمل ہے۔ جو بحیثیت ایک پانچویں کے چار جسمانی عناصر سے متمیز ہے۔ اس کائناتی نظریے کو سارے فلسفیوں نے اسی طرح پیش نہیں کیا ہے۔ افلاک کی تعداد اور ان کا دائرۂ عمل مختلف لوگوں کے پاس مختلف ہے۔ خود فارابی نے اپنی کتاب فی مبادی آراء اھل مدینۃ الفاضلۃ میں ایک پیچیدہ نظام افلاک کا اشراق اور عقول متفرقہ کا پیش کیا ہے لیکن جس کو ابن سینا کی مابعد الطبعیات میں پیش کردہ خیالات نے پس پشت ڈال دیا ہے۔ عقل اعلیٰ (یعنی خدا) سے درجہ بدرجہ دس افلاکی ارواح کا ظہور ہوتا ہے۔ یومیہ گردش فلک سے متعلقہ عقل جو ساری کائنات پر حاوی ہے۔ خدا سے بالواسطہ منعکس ہوتی ہے اور سب سے آخری فلک قمر کی عقل سے منعکسہ فلکی روح عقل فعال ہے۔ ان میں عناصری دنیا کی

صورتیں مستور ہیں۔ ہر وہ صورت جو دنیا میں نمودار ہوتی ہے اسی سیلاب سے آرہی ہے۔ وہ ہر قبول کرنے والی ذات کو وہ صورتیں بخشتی ہے جن کے لئے وہ تیار رہے ہے۔ انسان کی عقل ممکنہ پر اس کے انعکاس کی بدولت ہمیں علم حاصل ہوتا ہے اور اس اثر کو قبول کرنے کے لئے اس کی صلاحیت کے درجے اور بقا پر انسان کا روحانی کمال منحصر ہے۔ علم کا مقصد یہ ہے کہ عقل فعال عقل ممکنہ کی صورت کے اور آخر الذکر اس طرح عقل اکتسابی بنے اسی پر اس ممکنہ عقلی صلاحیت کا طبعی کمال مشتمل ہے جس کی انسان کے لئے طبعی طور پر تخلیق کی گئی ہے۔

وہ فلسفی جو مابعد الطبعیاتی بصیرت کے لئے ایک حقیقی سائنسی تربیت کا پر زور مطالبہ کرتے ہیں اور اپنے مخالف متکلمین کی کس مپرسی اس امر سے منسوب کرتے ہیں کہ وہ کسی نیچر کے علم کے بغیر محض خلا میں فلسفیانہ غور و فکر کرتے ہیں اور ایسا نظریۂ کائنات و نفسیات پیش کرتے ہیں جو اس کو فسانوی حدود تک لیجاتا ہے اگر اس سے بھی آگے نہیں بڑھ جاتا اور ان کے نظام کی افسانوی نوعیت کچھ بڑھ نہیں جاتی اگر وہ روایاتی مذہبی عقائد سے صلح کی خاطر اپنے عقول فلکی کو انجیلی اور قرآنی فرشتوں سے ایک کر دیتے ہیں۔ وہ اس طرح سے نوفلاطونی سیلاب میں پوری طرح بہ جاتے ہیں۔ ان مفکرین کے لئے جو اس قسم کے نظام کے قبول کرنے کی صلاحیت رکھتے تھے یہ آسان تھا کہ اس ارسطاطالیسی فلسفے میں چوری سے داخل کئے ہوئے اور ان کے حلقوں میں ارسطو کے نام سے مروج نظریات میں اور کچھ اضافہ کریں جس سے کہ اس کا نوفلاطونی اثر بعض دفعہ تو بہت ہی نمایاں ہو جاتا ہے۔ وہ توہماتی تصورات کو فلسفیانہ نظریات سے پرکھتے ہیں ان کی منطقی سنجیدگی اور ان کا بالکل سائنسی اور وجوبی پیراہن کا مطالبہ انھیں اس سے باز نہیں رکھتا کہ بہری تصورات کے سامنے سر تسلیم خم کریں یہاں تک کہ اس قسم کے ماورائی سائنسوں کو ارسطاطالیسی سائنس کے ساتھ مان لیں

متکلمین ان چیزوں میں زیادہ سنجیدہ تھے وہ علم نجوم کے کھلم کھلا مخالف تھے۔ لیکن ارسطاطیلیوں کا اس علم نے خوب ساتھ دیا ہے۔ الکندی سہری فلسفے پر لکھتا ہے جس سے لوگ بالکل بجا طور پر سہری چیزیں مراد لیں گے اور عام فلسفے کے ساتھ ساتھ وہ اس علم سے بھی دلچسپی رکھتا تھا۔ اگر وہ ایک طرف مشہور طبیب ابو بکر رازی (سنہ وفات ۹۲۳ء) سے اس لئے برسرِ پیکار ہے کہ وہ علم کیمیا کی کوئی قیمت اور حق تسلیم نہیں کرتا تو دوسری طرف وہ اچھے اور برے شگونوں پر بھی رقمطراز ہے۔ وہ منجم ہے اور اثولیٹ (سنہ ۸۷۰ء) کی اس کی علم نجوم میں سلطنت اسلام کی قسمت سے متعلق پیشینگوئیوں پر شائع کردہ تصنیف ایک نایاب ادبی یادگار ہے جو اس سے ہمیں ملی ہے۔ سماوی اجسام کی اعلیٰ عقلیت کا نظریہ بہت آسانی سے اس خیال تک پہنچ سکتا تھا کہ ان کا شعوری اثر دنیا کے واقعات پر ہوتا ہے۔ بحیثیت طبیب کے اس نے بقراطی سائینس کے ساتھ ساتھ ایک روحانی طب کی بھی آبیاری کی ہے۔

اگر فارابی کے متعلق یہ نہ کہا جا سکے کہ وہ سہری علم کے تاریک راستوں میں گامزن ہے تو وہ بعض دفعہ غیر شعوری طور پر فلسفیانہ روایات کی حدود سے متجاوز ہو گیا ہے اور خوشی خوشی اس نے ایسا لفظ کہہ دیا ہے جو ارسطو کی دینیات کے واسطے سے اس کو بحیثیت فلاطینوس کے شاگرد کے نمایاں کرتا ہے وہ کہتا ہے "تو صوفی ہے۔ اس لباس کے سوائے جو تیرے بدن کو ڈھانکے ہوئے ہے کوئی دوسری چیز بھی ہے جو تیری ذات کو چھپائے ہوئے ہے کوشش کئے جا کہ یہ حجاب دور ہو جائے اور تو اپنی اصلی حقیقت کو پالے بس اس وقت تو مقصد کو پہنچ سکتا ہے۔ اس وقت یہ نہ پوچھ کہ تجھ پر کیا گزرے گی۔ حیف تجھ پر اگر سب تجھے تکلیف کا احساس ہو اور مبارک ہے تو اگر تو غیر مجروح رہے تو اس وقت اپنے جسم میں ایسا ہی رہے گا گویا کہ تو اس میں نہیں ہے

گویا کہ تو نے خود کو حدود و سماوی میں پالیا ہے۔ اس وقت تجھے کچھ ایسا احساس ہو گا جسے کوئی آنکھ دیکھ نہیں سکتی جیسے کسی کان نے نہیں سنا اور جو کسی کے دل میں داخل نہیں ہوا۔ وہاں تو حق کے ساتھ ایک وقت تک کے لئے مل جاتی ہے تاکہ وہ پوری طرح تیرا ہو جائے۔ فلسفے میں ممتاز کردہ عقول کے مراتب کے ساتھ ساتھ وہ سب سے اول ابن سینا کے قبل ایک بھری روح (روح القدس کو جس کا مغربی متکلمین عقل مقدس ترجمہ کرتے ہیں) مانتا ہے اور وہ موت کی صلاحیت کی اسی مفروضے کے ذریعے تشریح کرتا ہے۔ صوفیہ کی طرح وہ قرآنی الفاظ پر دار و مدار رکھنے والے تصورات مثلاً عالم خلق اور عالم امر سے کام لیتا ہے انسانی روح عالم امر کے جوہر سے بنی ہے۔ وہ کسی صورت کو قبول نہیں کرتی اور نہ اس میں کوئی حرکت ہے۔ وہ نہ تو موجود کا اور نہ اس کا جواب موجود نہیں تصور کر سکتی ہے وہ عالم سماوی میں گھومتی ہے وہاں سے وہ اپنے ارتسامات حاصل کرتی ہے جو قدرت مطلقہ کے آئینے سے اس میں منعکس ہوتے ہیں۔ ان پر اسرار جملوں سے منطق اپنی خشک اسکیمیت کی تکمیل کرتی ہے۔

فارابی سے زیادہ ابن سینا نے جو حقیقت بے حس تھا اور حسی اور روحانی بے لاعقد البیوں کی طرف مائل تھا (۱۰۳۷ء وفات) اپنے فلسفیانہ شاہکاروں کے بڑے سیلاب کے ساتھ ساتھ (یعنی شفا اور خلاصہ نجات جنھوں نے عربی مشائیت کی تشکیل کی ہے) چھوٹی موقتی تصانیف بھی لکھی ہیں جن میں اس نے بتایا ہے کہ فلسفیانہ نظام کے ساتھ جس کا وہ حامی تھا اور جس کے متعلق اس نے کوشش کی کہ اسے مذہبی اساسی تعلیمات کے ساتھ ہم آہنگ کرے ایک ان خیالات سے مخالف تصوف کو جگہ حاصل ہو سکتی تھی۔ بحیثیت ایک عالم نیچر کے جس کی یونانی طب پر تصنیف شدہ کتاب قانون صدیوں علم شفا کے لئے سند بنی رہی اپنے ٹھیک ٹھیک طریقوں کے ساتھ ساتھ وہ توہمی تصورات اور رسومات کے لئے جگہ

رکھتا تھا۔ وہ اپنی تقسیم علم سائینس میں ارسطاطالیسی اسکیم کے تحت ایسے سائینسوں کو بھی جگہ دیتا ہے جو نہ صرف ایجابی دینی نقاط نظر سے اہمیت رکھتے ہوں بلکہ جو کبھی کبھی توہمات کی سرحد سے متعلق ہوں۔ اس نے طبعیات میں علم قیافہ تعبیر خواب۔ الکیمیا، سحر اور علم تعویذات بھی داخل کئے ہیں اور علم مابعد الطبعیات میں اس نے اعلیٰ اور اسفل عالم ملایک معجزے اور وحی کو بھی داخل کیا ہے۔ صرف ریاضی اور منطق غیر مروج رہ گئے ہیں۔ علم نجوم کا جس کو وہ بحیثیت ایک قیاسی علم کے صرف صوری طور پر سائینسوں کی فہرست میں جگہ دیتا ہے اپنی ایک مخصوص تصنیف میں انکار کرتا ہے۔ وہ نظری سنجیدگی کے ساتھ روح کے خارجی عالم پر طبعی اثرات کا ذکر کرتا ہے مثلاً نظر بد کے اثرات کا۔ وہ حیات روحانی اور قوائے فطری کے تعلق کی طرف رہنمائی کرتا ہے اور اسرار نیچر کی طرف جن کے علم سے ان تمام پراسرار مظاہر کی تفہیم ہو سکتی ہے۔ اس کے ہم اثر مشائین کے عام طور پر تسلیم کردہ عالم افلاک کے علاوہ اس نے نوفلاطونی نظام اشراق کی بھی تشریح کی ہے اور اخوان الصفا کی طرح ابجد کے حروف میں ان کے سلسلے میں اور ان کی ادبی قیمت میں روحانی جواہر کے تو اتری تنزل کی علامات پائی ہیں۔ اس کی چھوٹی تصانیف کا ایک سلسلہ حیات سے بحث کرتا ہے انھیں تصانیف میں وہ پورے طور پر صوفیانہ نوفلاطونیت کو سراہتا ہے۔ حقایق کے علم میں ایک ایسے درجے کے لئے جد وجہد کی جائے جو محض فکری عمل سے ارفع ہو اور جو ان دقیق عقلی تجریدات سے کہیں بھی قابل حصول ہو یعنی روح کا تصور خدا میں (وجدانی استغراق) وہ اس خیال کے سب سے نمایاں ہم اثر ترجمان ابوسعید ابوالخیر سے ایک عرصے تک باثر تبادلہ خیالات کرتا رہا اور اس سے رسومات قبر کی اہمیت سے متعلق خطوط کا بھی تبادلہ کیا۔ حس کے متعلق مذہبی وجد کے اثرات اور عالم طبعی کے مظاہر کو وہ اپنے صوفیانہ نظریات کی روشنی میں جانچتا ہے۔ وجدانی علم کا

اکتساب اس نے چند تمثیلات میں ظاہر کیا ہے جن میں ادبی اور تاریخی نقطۂ نظر سے حی ابن یقظان کی تمثیل سب سے زیادہ لائق لحاظ ہے کیونکہ پورے سو سال بعد وہی (Philosophus auto Didactus)[*] کا محرک ہے اور وہ جانتا ہے کہ کس طرح اسلامی مذہبی تصورات کی تمثیلی توجیہ (مثل معراج نبی) کو اپنے صوفیانہ مقاصد کے لئے استعمال کرے اور اس خصوصیت میں وہ خالص نوفلاطونی اور صوفیا سے کسی طرح ممتاز نہیں ہے جن کا وہ کبھی کبھی بحیثیت اپنے ہم مشرب کے نام لیتا ہے وہ یہ پسند کرتا ہے کہ اپنے قارئین میں ناقابل بیان پوشیدہ اثرات کا دھندلا سا خیال پیدا کرے ایسی تعلیمات کا جن کی طرف صرف اشارہ ہی کیا جا سکتا ہے اور جو اسی پوشیدہ طریقے سے تعلیم دیے جا سکتے ہیں کیونکہ ان کی اشاعت دنیا کی تباہی کا باعث بن سکتی ہے۔ جیسا کہ اس نے مثلاً اپنے مقالے "رموز مشیت" میں ظاہر کیا ہے۔ لوگوں نے اس لئے بجا طور پر ابن سینا کی فلسفیانہ دو رنگی کی طرف اشارہ کیا ہے بلا کسی واسطے کے اُس کی ارسطاطالیسی انسائیکلوپیڈیا اس کی صوفیانہ تصانیف کے ساتھ ساتھ موجود ہے جو تصانیف بلاشبہ (الحکمت المشرقیہ) سے تعلق رکھتی ہیں جن کی طرف وہ خود بحیثیت اپنے فلسفے کی تکمیل کے اشارہ کرتا ہے۔

عوام کے مذہبی عقائد پر فلسفے نے کوئی بڑا اثر نہیں کیا ان کے ترجمانوں نے ابتدا ہی سے اس طرف توجہ نہیں کی کہ عوام کے موٹے تصورات میں کوئی ترمیم کریں اور وہ ضوابط جنھیں انھوں نے ارسطاطالیسیت کو اسلام کی اصلی تعلیمات کے ساتھ ساتھ جائز قرار دینے کے لئے پیش کیا کوئی عام اثر پیدا کرنے کے لئے نہیں پیش کئے گئے تھے۔ صرف نظری تشفی پیش نظر تھی متکلمین عوام الناس کو اپنے برہانی عقائد کے دائرے میں کھینچ لاتے ہیں اور اپنے ضوابط سے اور دلائل کے طریقوں سے ان پر ایسا دباؤ ڈالتے ہیں جن سے کوئی گریز نہیں فلسفی عوام کے بمقابل استثنائی طریقہ اختیار کرتے ہیں۔ جالینوس کے حسب ذیل مقولے کو

وہ بڑی خوشی سے نقل کرتے ہیں اور اس میں تبدیلیاں کرتے ہیں کہ "جو نہ ہر ایک کے ساتھ بحث کرنا چاہتا ہے بلکہ چند منتخب لوگوں کے ساتھ جن میں ہر ایک عوام کے ہزار ہزار دس دس ہزار کے برابر ہے" وہ آخر میں چلّا کر کہتا ہے کہ صداقت اکثریت کا مسلک نہیں بلکہ صرف ان لوگوں کا جو صاحبِ عقل ہوں اور ممتاز ہوں" وہ متکلمین کے ناگزیر پروپگنڈے سے آزاد ہیں جن کے وہ نہ صرف طریقۂ فکر کے سقم پر معترض ہیں۔ بلکہ یہ خطرناک کوشش بھی ان سے منسوب کرتے ہیں کہ وہ اپنی عقلیت سے خام لوگوں کے دماغوں کو بہکاتے ہیں۔

فلسفی تنہا پسند تھے جو بازار کے شور وغل سے دور منتخب علمارِ ماضی کے تصورات میں شب وروز منہمک اور ان کی یاد میں ہمیشہ مصروف ومشغول رہتے نہ تو ان کا مقصد اسلام کے عقیدوں میں دخل اندازی کرنا تھا اور نہ انھیں اس میں کامیابی پیشِ نظر تھی۔ لیکن باوجود اس کے غزالی (۱۱۱۱ء) نے جو پہلے خود ان کی تعلیم پاچکے تھے بحیثیت دشمن مذہب کے کھلم کھلا مواخذہ کیا۔ غزالی نے اپنے حملے سے پہلے ایک غیر جانبدارانہ بیان مشائی فلسفے کا پیش کیا (المقاصد الفلاسفہ) تاکہ اس اساس پر ایک مجادلانہ تصنیف کی بنیاد رکھی جائے جو اسلام کے سب سے بڑے ارسطاطیلی ابن رشد کے جوابات کے ساتھ ساتھ دنیا کے فلسفیانہ ادب میں شامل ہے۔ وہ اپنی اس تصنیف "تھافۃ الفلاسفہ یا جیساکہ یہ تصنیف اپنے عبرانی اور لاطینی ترجمے میں مشہور ہے۔ "تخریب فلسفہ" میں یہ بیڑا اٹھاتے ہیں کہ ارسطاطیلیوں کے مابعد الطبعیاتی سوالات علم نیچر اور نفسیات سے متعلق نظریات کے طریقۂ ثبوت کو برہانی طور پر ناثابت کریں۔ یہاں ان کا مقصد یہ نہیں کہ مسترد خیالات کے مقابل ہر صورت میں اپنا ایک دوسرا فلسفہ پیش کریں۔ ان کا مقصد سلبی ہے اور یہ کہ مخالفانہ دلایل کے غیر تشفی بخش ہونے کو ثابت کریں۔ ایجابی نوعیت ان کے ہاں ایک ذیلی امر ہے گو کہ وہ اس کو بھی پورے طور پر

نظر انداز نہیں کرتے وہ اس توثیق کو بھی ٹھکرا دیتے ہیں جو مذہب میں فلاسفہ کے تصورات سے مل سکتی ہے۔ ابن سینا نے بلاشبہ اس قسم کی اعانت کو بارہا پیش کیا۔ وہ لفظاً لفظاً یہ کہتے ہیں "مذہب کو اس سے زیادہ نقصانات پہنچیں گے جو اسے اجنبی راستوں سے مدد دینے کی کوشش کرے بہ نسبت اس کے جو اس کو اسی کے راستے میں حملہ کرے" اس کے ساتھ ساتھ ان کا مقصد یہ ہے کہ مذہبی عقائد میں فلسفیانہ تعلیم پر زور دیں۔ وہ خصوصیت سے فلاسفہ کے نظام کی اساسی تعلیمات کی طرف اشارہ کرتے ہیں یعنی دنیا قدیم ہے اس کی تخلیق زمان میں نہیں ہوئی خدائی علم اور اس کی مشیت واقعات کائنات کی جزئیات پر حاوی نہیں اور حیات بعد الموت روحانی معنوں میں ہونی چاہئیے یعنی ان کی تعلیمات کے مطابق (اور یہ حملہ فلسفیوں کے خلاف آسانی کے ساتھ عوام الناس میں پھیل گیا) کوئی انفرادی بقا نہیں ہے۔ جنت کے جسمانی لذات نہیں ہو سکتے اور نہ دوزخ کی مادی تکلیف نہ تو جسمانی میعاد ہے اور نہ مواخذہ حشر لیکن ان کا نقطۂ نظر معجزات کے متعلق اور نبوت کے متعلق ان کے نظریات جن کے لحاظ سے یہ ایک خالص نفسی کیفیت کا نتیجہ ہے جہاں خدا کے بے واسطہ اثر کو بالکل نظر انداز کر دیا گیا ہے اس پر ان مردود تعلیمات کے زمرے میں خاص طور پر زور نہیں دیا گیا۔ بلاشبہ ابن سینا نے ان سب سوالات کے لئے اپنے طریقے پر مذہبی تصورات کے ساتھ ہم آہنگی کی متوازی اور مناسب ترمیم کی ہے۔ اس کا پتا نہیں کہ فلسفے کے نام لیواؤں میں سے مشرق میں کسی ایک نے بھی ارسطاطیلیت پر اس حملے کی مدافعت میں جو غالباً ۱۰۹۵ء میں ہوا کوئی آواز بلند کی ہو ایسا معلوم ہوتا تھا گویا کہ فلسفیانہ سرگرمی مشرق میں بالکل مردہ ہو چکی تھی اور غزالی کا یہ حملہ بمنزلہ رحمت کے تھا۔ اب ہم مسلسل طور پر فلسفیانہ تصانیف کو اس ردی میں پڑا ہوا پاتے ہیں جو متقی خلفا نے بغداد میں ان کے لئے تیار کی تھی ۱۱۶۰ء میں ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک معتوب

قاضی کا کتب خانہ خلیفہ کے حکم سے غصب کر لیا گیا تھا اور اس میں کی ابن سینا کی ارسطاطالیسی انسائیکلوپیڈیا اور اخوان الصفا کے مقالات پبلک طور پر نذرِ آتش کر دئیے گئے۔ کچھ ہی دن گزرے تھے کہ خلیفہ کے آگے ایک مشہور صوفی عبد القادر جیلانی کے لڑکے کا کتب خانہ معتوب ٹھیرالیا گیا اور اس الزام کے باعث اس کی تلاشی لی گئی اور اس کو ردی میں پھینک دیا گیا۔ ایک متقی شخص نے جو نذرِ آتشزدگی کے فیصلے کو عمل میں لانے پر متعین تھا رحبیہ نامی مرکز آتشزدگی واقع بغداد میں نذرِ آتش کرنے کی رسم کی ابتدا فلسفیوں اور ان کی تصانیف کے خلاف ایک ہجوی نظم سے کی۔ اور ہر ایک کتاب کی قبل اس کے کہ نذرِ آتش کرے وہ خصوصیات گنائیں جن سے وہ مذموم ٹھیرائی گئی تھی۔ ہمیں اس مضحک عمل پر جس کی زد میں نہ صرف فلسفیانہ بلکہ عام سائینسی تصانیف بھی آگئیں ایک شاہد عینی (یوسف بن اختین شاگرد میمونی) ملتا ہے۔ ابن ہیثم کی علمِ ہیئت پر تصنیف کو بتاتے ہوئے اور ایک تختی نما شکل کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اس نے کہا "یہ ایک مذموم گمراہی ہے ایک خاموش بد قسمتی اور ایک اندھی تقدیر" ان الفاظ کے ساتھ اس نے اس عالمانہ تصنیف کو نذرِ آتش کر دیا۔ یہ وہ ماحول نہیں تھا جو سائینس کے علمبرداروں کو فلسفے کی طرف مائل کرے۔ اب ہم فلسفے پر اعتراضات اور حملے ہی سنتے ہیں بہت کم آزاد بانیانِ نظام کو پاتے ہیں۔ زیادہ سے زیادہ علمِ کلام کے شارحین کے طریقوں کو ترقی دی گئی ہے۔

اب فلسفہ تھوڑے دن کے لئے مغربی اسلام میں پھلتا پھولتا ہے جہاں اسے غزالی کے حملوں کے ٹھیک ایکسو سال بعد ایک متفقہم ابن رشد (قرطبیہ ۱۱۹۸ء) عربوں کا سب سے بڑا مشائی اپنی مشہور تصنیف تہافۃ التہافۃ میں جو فلسفے کی وکالت میں ہے اپنے مخالف کی غیر فنیت کے حدود کو واضح کرتا ہے۔ طریقۂ کلام اپنے منطقی اسقام کی بنا پر کوئی قدم مابعد الطبیعیاتی سوالات کی طرف نہیں اٹھا سکتا۔ نہایت بلند طریقہ

وہ غزالیؒ کی سطحیت اور سوفسطائیت کو ظاہر کرتا ہے اور یہ ثابت کرنے سے گریز نہیں کرتا کہ یہ آدمی ہر اس چیز کو ارسطاطالیسی اور فلسفیانہ بتاتا ہے جس کو ابن سینا نے اپنے واسطے سے فلسفے میں داخل کیا تھا۔ اور جو خالص فلسفیانہ تعلیم قرار نہیں پا سکتی وہ فریضہ جو وہ بحیثیت ایک شارح کے اس کام میں جو سارے ارسطاطالیسی ادب پر حاوی تھا اپنے اوپر لیتا ہے اس کا دارومدار اسی پر تھا کہ اس تعلیم کی طرف رجوع کیا جائے جس کو در اصل ارسطاطالیسی تعلیم قرار دیتا ہے۔ وہ چاہتا تھا کہ اس کو ان آلودگیوں سے پاک کرے جو اسلامی مشائیت کی روایات سے پیدا ہوئی ہیں۔ وہ اس خصوص میں فارابی کی منطق سے اسی طرح مواخذہ کرتا ہے جس طرح ابن سینا کی طبیعیات اور مابعد الطبیعیات سے اس شخص کی فلسفیانہ انسائیکلوپیڈیا کا سب سے بڑا حصہ منطقی اور دوسرے مسائل میں ایسے اسلئے مقدمات سے ترکیب پاتا ہے کہ لوگ جو اس قسم کے علم سے تعارف چاہتے ہیں ان کے لئے سب سے بہتر یہ ہے کہ ان کتابوں سے کوسوں دور بھاگیں کیونکہ یہ کتابیں انسان کو زیادہ گمراہ کر سکتی ہیں اور صداقت سے دور لیجا سکتی ہیں بہ نسبت رہنمائی کرنے اور صداقت کی طرف لیجانے کے۔ اس کی فلسفیانہ تنقید کی شدت کے سامنے ابن سینا بھی اتنی ہی مشکل سے ٹھیر سکتا ہے جلنا کہ غزالیؒ کی مذہبی نکتہ چینیاں بلاشبہہ وہ بھی بالکل اپنے پیشروؤں کی طرح سکندر اور تھمسطیوس کی ارسطاطلیسی روایات بالخصوص موخر الذکر کی روایات میں پھنس گیا ہے۔ نو فلاطونی ارسطاطالیسیت کی دونوں شاخوں اشراق افلاک اور نظریہ عقول کو اس نے اپنے نظام سے دور نہیں کیا دونوں کو اس نے ایک لطیف طریقے سے پروان چڑھایا ہے۔ دوری حرکات اور محرکوں کی تعداد کے متعلق تعلیمات کو جو ارسطو کے ہاں بھی بالکل یقینی شکل میں نہیں تھیں اس نے علم ہیئت کے بعد کے ارتقا (ربلیوس کے ذریعے) پر منطبق کر لیا ہے۔ علم ہیئت ایک ایسا سائنس ہے جس میں وہ خود مبتدی نہ تھا اس نے محرکین کی تعداد کو ۵۵ تک بڑھایا (عقول مفارقہ

اس کے برعکس اس کی خالصیت دوسرے مسائل میں بھی مثلاً ارسطاطیلی مسائل کی تعلیمات کے عربی مسلک میں تاویلات نو کے خلاف آواز بلند کرتی ہے۔ وہ اس کوشش کو ٹھکراتا ہے کہ اضافی ممکن کے معنوں کو پیش کر کے قدامت کے نظریے کو کمزور کیا جائے۔ ہر ابتدا ایک تغیر ہے اور ہر تغیر کسی نہ کسی موضوع پر ہوتا ہے۔ موضوع ابدی مادہ ہے۔ ابن سینا کے دوسرے واسطی ضابطے کا بھی وہ قطعی انکار کرتا ہے۔ تخلیق جیسا کہ وہ اس کو جالینوس سے منسوب کرتا ہے مادے کو صورت دیتا ہے اور اسی پر عمل تخلیق کا دارومدار ہے اس کو ابن رشد قبول نہیں کر سکتا۔ صورت کوئی چیز نہیں جس کو مادہ خارج سے قبول کرے وہ مکمل طور پر مادے ہی میں موجود ہے۔ اس کے موجود کی طرف انتقال میں کوئی نئی تخلیق نہیں ہوتی وہ قدامت مادہ کے نظریے کو اس کی قطعی شکل میں برقرار رکھتا ہے۔ بالکل انکاری طور پر وہ ابن سینا کے خلاف ہے کہ عقول افلاک کے واسطے سے جزئیات کا علم عقل اولیٰ کے لئے ممکن کیا جائے جس طرح ہر ارادے اور فیصلے کا تصور خدا سے دور رکھتا ہے اسی طرح وہ اس سوال کا انکار کرتا ہے کہ آیا خدا جزئیات کا علم رکھتا ہے یا نہیں اسی قطعیت کے ساتھ جس سے وہ اس امر کا انکار کرتا ہے کہ آیا اس کا علم کلیات کو بحیثیت معروض کے رکھتا ہے یا نہیں۔ اس قسم کا سوال اپنی دونوں شکلوں میں پہلے سے ہی ناروا ہے اس کا مفروضہ ایسا علم ہے جو انسانی عقل کے مطابق ہو یہ علم تو اعلیٰ طور پر مشروط اور انفعالی ہے اور خدا کا علم اس سے بالکل جدا اور بالا ہے۔

عقل اولیٰ (یعنی خدائی عقل) بحیثیت موجودیت خالص کے جس کا خود سوچنا ہر وجود کی علت ہے سارے موجودات پر بحیثیت ان کے ایک طرح معلول ہونے کے محیط ہے اور جس طرح اس کا علم زیادہ ارفع و اعلیٰ ہے اسی طرح اس کا وجود بھی جس سے یہ علم

متعلق ہے انسانی علم کے معروض سے ارفع و اعلیٰ ہے۔ جزئیات و کلیات کے فرق کو خدائی علم میں بالکل نظر انداز کر دیا جانا چاہئے بحیثیت اس طبعی بحث کے نتیجے کے ابن رشد کے ہاں ان قرآنی الفاظ میں پورا تطابق ہو جاتا ہے جنھیں ہم کو ان کے حقیقی معنوں میں سمجھنا چاہئے۔ لا یعزب عنہ مثقال ذرۃ فی السمٰوات ولا فی الارض ولا اصغر من ذلک ولا اکبر الا فی کتٰب مبین اور جب ہم خدا کو انسانی علم کے جزئیات سے ماورا تصور کرتے ہیں تو یہ کوئی فقدان نہیں جو ہم اس سے منسوب کرتے بلکہ یہ اس بات کو تسلیم کرنا ہے کہ وہ نامکمل علم کے نقص سے بالا ہے۔ خدائی علم کے اور کل موجودات کے تعلق کے اس تصور کی بنا پر ابن رشد صوفیانہ تعلیمات سے بہت قریب ہو جاتا ہے وہ اس کا شعور بھی رکھتا ہے کہ وہ ان خیالات میں ان صوفیہ کے تصورات سے مل جاتا ہے۔ وہ اپنے بیان کو اس طرح ختم کرتا ہے۔ "یہی مطلب تھا قدما کے اس قول کا کہ خالق سارے موجودات کا کل ہے اور اس لحاظ سے صوفیہ کے علمائے عام اسلامی کلمے کو اس ضابطے میں مرتکز کرتے ہیں لا موجود الا اللہ۔"

بہر حال یہ سب ان لوگوں سے تعلق رکھتا ہے جنھوں نے علم میں مضبوطی سے اپنے قدم جمائے ہیں اور جو علم مذہبی تعلیمات کا معروض نہیں۔ جو کوئی غیر صائب جگہ پر اڑا رہے وہ اتنا ہی ناحق پر ہے جتنا کہ وہ جو اس کو بلند مرتبے پر پیش نہ کرے۔

جس وجہ سے ابن رشد نے سب سے زیادہ اثر فلسفۂ قرون وسطیٰ پر ڈالا وہ اس کا نظریہ اتحاد عقل ہے اور اس کے بعد اس کا نظریۂ عقل ہیولانی صور مختلفہ کو قبول کرنے کا اور عقل فعال کے ساتھ ملنے کا۔ ابن رشد کے یہاں جو کچھ بھی تعلیم ہے وہ اس کی اپنی تصنیفات سے پہلے اس کے ان شدید مناظرے سے مشہور ہوئی ہے جو عیسائی علما کے کلام بالخصوص البرٹس میگنس اور تھامس اکوینائی نے اس کے خلاف کئے۔ اس کی

تعلیم کا مطلب اس سے زیادہ ہے کہ کوئی انفرادی عقل نہیں ایک ہی روح ہے جو سارے افراد میں خود کو واضح کرتی ہے۔ انفرادی صرف موخر الذکر کا اشتراک ہے اس وحدانی روح سے (اتحاد نفس) صرف یہی جیساکہ لوگوں نے بعد میں اس کی توضیح کی انسانیت کی روح کل مراد ہے جو لافانی ہے اور اپنی وحدانیت اور کلیت میں ابدی طور پر باقی رہے گی۔ یہاں روح کی انفرادی بقا کے متعلق جس کو ابن سینا بھی ممکن بتاتا تھا کوئی سوال نہیں۔ یہ وہ وحدانیت ہے جس کی عربی فلسفے کے نام لیواؤں نے مغرب میں آبیاری کی جس کی عیسائی علما نے تردید کی اور جو بار بار ممنوع قرار دی گئی۔ جس طرح ابن رشد کا نظریۂ روح ایکطرف انفرادی روح کی بقا کو نظر انداز کرتا ہے اسی طرح وہ دوسری طرف روحانی شخصیت کو اس کمی کے لئے نعم البدل عطا کرتا ہے یہ کہکر کہ عقل ہیولانی نہ صرف اس قابل ہے کہ عقل فعال کے انعکاس سے اپنے اندر مستقل طور پر عقلی علم پیدا کرے اور اس طرح عقل اکتسابی کی طرف ترقی کرے بلکہ حکیمانہ تحقق اور ہر اس نقص کا استیصال جو تخیل آلودہ صورتوں سے پیدا ہوا ہو اور ساتھ ہی تعقلات سے علم خالص کی طرف حسیت سے مجاہدے کے ذریعے ارتفاع انسان کو اس زندگی ہی میں اپنی عقل کی انتہائی واقعیت یعنی عقل فعال کے ساتھ وصال حاصل کر سکنے کے قابل بناتا ہے۔ اسی میں انتہائی مسرت پنہاں ہے جس کی انسان کوشش کرے۔ بلاشبہہ یہ ایک تصوف کی طرف پھلانگ ہے۔ اس طرح عربوں کے ایک بڑے مشائی نے جس نے یہ بیڑا اٹھایا تھا کہ ارسطاطلیت کو سارے اجنبی ضمنیات سے پاک کرے انسانی طاقت کے مطابق تشبہ باللہ جو اس مسلک میں ہمیشہ سے فلسفے کا مقصد رہا ہے اس وصال کے امکان میں اس نے پایا اور جس کا مفروضہ خود نو فلاطونیت میں گرفتار فارابی نے بوڑھی عورتوں کی بکواس قرار دیا تھا۔ ہر زمانے میں یہ وصال ایک دو آدمیوں میں ضروری طور پر حقیقت کی شکل اختیار کریگا

کیونکہ ہر ممکنہ شے وجوبی طور پر حقیقت ہو گی۔ اس لحاظ سے اس اتحاد کے امکان سے یہ لازم آتا ہے کہ وہ کم از کم چند لوگوں میں حقیقت بنے۔ ابن رشد کے خیال کے مطابق ارسطو یقیناً ایسی روح انسانی کا مالک تھا جو عقل فعال کے ساتھ بالکل متحد ہو چکی ہو۔ وہ اس کے لئے ایک ایسا انسان ہے جس کے کمال کو کسی زمانے میں کوئی شخص نہیں پہنچ سکتا اور جس کو قدرت نے اس لئے پیدا کیا تھا کہ انسانی کمال کی معراج کو ہمارے سامنے پیش کرے۔ ہم اس اعلیٰ مقصد میں جو ارسطو نے انسانی عقل کے سامنے رکھا اور اس انفرادی روح کی اپنے سماوی منبع یعنی روح عالم کی طرف رجعت میں شاذ ہی کوئی تمیز کر سکیں۔ فرق صرف اصطلاحات کا ہے اور تعقلات کے فلسفیانہ ارتقا کا نہ کہ کمال کے مدارج کی حقیقت میں۔

ابن رشد نے کوئی بالکل نئے اور حیرت میں ڈالنے والے خیالات کو پیش نہیں کیا۔ تصوف میں انفرادی وجود کی فنا حقیقت میں ایزدی شخصیت کی کامل یعنی زہد اور مراقبات و مجاہدات بحیثیت صوفیانہ ارمان کے برسوں پہلے پیش کر دیے گئے تھے اور ہزارہا بدستوں نے اسلام ہی کے دائرے میں سب سے ارفع و اعلیٰ مقصد روحانی قرار دیا تھا۔ ابن سینا نے اپنے صوفیانہ مقالات میں وجدان سے حاصل ہونے والے وصال الٰہی کی طرف اشارہ کیا تھا اور ان روحانی مراتب کا جو وہاں تک لیجاتے ہیں نقشہ کھینچا تھا۔ خالص فلسفے کی سرزمین پر بھی شاذ ہی ابن رشد سے نصف صدی قبل اس کے وہ خیالات جن کو اس نے بہت اہمیت دی تھی اور جن پر اس نے متعدد مقالات میں بار بار بحث کی تھی اور جن کا اپنے لڑکے سے بھی خلاصہ کروایا تھا پیش کئے گئے تھے۔ اس طرح ابن رشد بذات خود کوئی مفکر نہیں بلکہ ایک دوسرے مفکر یعنی ابن باجہ (سنہ وفات ۱۱۳۸ء) کا پیرو ہے جس نے ارسطو کی طبیعی تصانیف کے متعلق بہت کچھ بحث کی جس میں اس نے ابن اشد سے قبل باقی رہنے والی روح کی وحدت کا اظہار کیا تھا اسی طرح اس نے اپنی کتاب "التدبیر المتوحد" میں مناظرانہ شان سے ان لوگوں کے

خلاف جو انسان کی بلندی صوفیانہ تجلیات کے ذریعے ڈھونڈتے ہیں عقلی علم کی درجہ بدرجہ تکمیل کو واضح کیا اور اس کا مقصد حسی آلودگی سے پاک روح کا اتحاد عالم معقولات یعنی الوہیت سے قرار دیا۔ جو ذریعہ وہاں تک لیجاتا ہے وہ صوفیانہ بدمستی نہیں بلکہ عقلی صلاحیت کی ذکاوت ہے مقصد خود کو فنا کرنے والی بدمستی نہیں بلکہ روح کا سب اعلیٰ حقیقت تک نفوذ ہے۔

یہ وہ وقت تھا جب کہ مغربی اسلام کے مفکرین روحانیت میں بلند مرتبہ رکھنے والے انسان کی روحانیت خالص کے عالم سے اتحاد میں نمایاں طور پر مشغول رہے۔ کیونکہ ابن رشد کا ایک معمر ہمعصر اس کا دوست اور سرپرست ابوبکر ابن طفیل (۱۱۸۵ء قدسیہ) الموحدین کے دربار کا طبیب تھا جو اس مسئلے کا حل ایک فلسفیانہ قصے کی شکل میں چھوڑ گیا۔ ابن سینا سے اس نے اپنے ہیرو حی بن یقظان (حی یعنی زندہ بیدار کا بیٹا) کا نام مستعار لیا جو ابن سن کے پیشرو کی حیثیت سے ایک ویران جزیرے میں انسان کی آمد و رفت سے دور آغاز طفولیت سے اپنے غور و غور و فکر سے سارا تجربہ اور علم خود پیدا کرتا ہے اسی لئے اس کا نام Philosophus anto Didactus پڑ گیا جس سے اس نے سترھویں صدی عیسوی سے ادب عالم پر اپنا سکہ جما لیا اپنے ذاتی مشاہدات پر منحصر ہر قسم کے تبادلۂ خیالات سے الگ حی اپنی بڑھتی ہوئی تعلیم سے نیچر کی حقیقت کو پہنچتا ہے وہ جزئیات سے کلیات کی طرف زمین سے آسمان کی طرف بڑھتا ہے وہ ساری کائنات کی وحدت کو معلوم کرتا ہے علم حاصل کرتا ہے اور علت اولی پر اس کے انحصار کا علم بھی۔ علم کائنات سے نفس اس کو خود اپنے امتحان پر راغب کرتا ہے اور وہ اپنی الوہی حقیقت کو معلوم کرتا ہے جو مادے سے آلودہ ہو کر اپنے منبع سے دور ہو گئی ہو۔ وہ خالص روحانیت کی دنیا سے ارتباط اس میں دیکھتا ہے کہ ہر وہ چیز جو

احساسات اور تخیل سے متعلق ہو دور کر دی جائے وہ نفس جو مادے سے جدا ہو گیا ہے اس کے لئے کثرت کا تعقل ناپید ہو جاتا ہے وہ خدائی حقیقت کو وحدت مطلقہ کے مظاہر میں دیکھتا ہے جس تک کہ وہ خود اپنے آپ کو بلند کر چکا ہے وہ خود کو نفس خالص پاتا ہے جو عالم غیر جسمانیت سے متحد ہے جس عالم میں کہ اس کو الوہیت کا مشاہدہ دیا جائے گا اس مسئلۂ اتحاد کا اصل ابن باجہ کے مذاق کے مطابق نہ ہوگا۔ وہ حکمت شرقیہ کی پیداوار ہے نوفلاطونی ادب میں اس کے بیشتر و آسانی سے گنے جا سکتے ہیں۔ ابن رشد بھی عقل ہیولانی اور عقل فعال کے اتحاد کی دوسری تصویر پیش کرتا ہے لیکن ایک بڑے مسئلے میں ایسے راستے پر گیا ہے جو ابن طفیل سے قریب ہے اپنے قصے کے ضمیمے میں ابن طفیل اپنے ہیرو کو ایک ہمسایہ جزیرے میں مذہبی سوسائٹی سے متعارف کراتا ہے اور اس سے یہ کوشش کرواتا ہے کہ وہ ان لوگوں کو اپنا ہم خیال بنا لے اس کوشش کی ناکامی اس کو بہت جلد اس تیقن تک پہنچاتی ہے کہ فلسفہ کوئی عوام کی چیز نہیں اور یہ بے سود ہے کہ عوام کی روایات میں دخل اندازی کی جائے جو روایات بحیثیت ایک ذریعے کے حیات و اخلاقی اصول کی قیمت رکھتی ہیں۔ فلسفہ اور مذہب دو متوازن راستے ہیں جو ایک ہی مقصد کی طرف لیجاتے ہیں۔

ابن رشد بھی ان دونوں کو شدت سے اپنے اپنے حدود میں رکھنا چاہتا ہے اور قوم کو ان چیزوں سے پریشان نہیں کرنا چاہتا جو اس کی پہنچ سے باہر ہوں ایسا تو نہیں کہ اس نے فلسفے اور مذہب کو گویا ایک دوسرے کے مخالف کوشش کرنے والے دائرۂ عمل سمجھ رکھا ہو جن کی ظاہری قربت معاشری افادیت کا مطالبہ ہے برعکس ایسی مخالفت کو تسلیم کرنے کے وہ تو مذہب اور فلسفے کے اتفاقات کے اتحاد کو تسلیم کرتا ہے۔ وہ دونوں قریبی رشتہ رکھتے ہیں اور مختلف طریقوں میں خاص براہین کے مختلف عقلی مدارج ایک ہی قسم کی صداقتوں کو

ظاہر کرتے ہیں جس کے لئے وجوبی براہین کا دروازہ بند ہو اس کو چاہیئے کہ صداقت کو اس کی مذہبی صورت میں قبول کرے وہ علم جس کو انسان نے وحی کے ذریعے حاصل کیا تکملہ ہے عقل سے حاصل ہونے والے علوم کا۔ سچا فلسفی اس کو گناہ قرار دیتا ہے کہ مذہب کے اصولوں میں شک کرے اور تمام مذاہب میں اسلام کو اعلیٰ کمال کا مرتبہ دینے پر ابن رشد رضامند ہے۔ قرآن کی عدیم المثالی بھی مان لی گئی ہے اس کی فلسفیانہ تصانیف میں ایسے قرآنی اقتباسات کی کمی نہیں جو اس کے بیان کو تقویت دیتے ہیں۔ بالخصوص مذاہب کی یہ تعلیمی صلاحیت ہے جو اس کو اس بات پر آمادہ کرتی ہے کہ مذہبی تعلیمات کو سائنسی یا حکیمانہ علم کے ساتھ ساتھ مانے۔ مذہبی تعلیمات حسنات کا سرچشمہ ہے جو ان میں ترقی کرے وہ مطلق معنوں میں "برگزیدہ" ہے۔ ابن رشد ان لوگوں کی سزا تک کا مطالبہ کرتا ہے جو انسان کے روایتی تیقنات کی راہ میں آڑے آتے ہیں۔

اس لحاظ سے فلسفی متکلمین سے ممتاز ہے۔ مذہبی علم کے جاننے میں صرف اپنی فکری تحقیقات ہی کو ماننے کا مطالبہ کرتے ہیں اور اس کے فلسفیانہ پیشرو کے بھی خصوصاً ابن سینا کی ابن رشد شعوری طور پر مخالفت کرتا ہے جب کہ ابن سینا یہ کوشش کرتا ہے کہ ارسطاطیلی تعلیمات میں ایسی ترمیم کرے جس سے عقائد کے ساتھ ان کی مخالفت کمزور پڑ جائے۔

ابن رشد ابتدا ہی سے اس مخالفت کو ماننے کا منکر ہے اور فلسفیانہ ہم آہنگی کے لئے تعلیمات کی تاویلات کرنے کی کوئی وجہ نہیں پاتا۔ اس لحاظ سے یہ صحیح نہیں جیسا کہ حال ہی میں پھر لیون گا لتنیر نے ابن رشد کی تصانیف سے ثابت کیا ہے کہ اس کو دوہری صداقت کے نظریے کا باوا آدم قرار دیا جائے یہ وہ نظریہ ہے جس کو اس کے بعد کے شاگردوں یعنی ابن رشدیوں نے اس کے اصل مقصد کی

غلط فہمی سے اس کی تعلیمات پر منطبق کر دیا ہے۔ اسلام میں فلسفے کا آخری زمانہ یعنی ابن رشد کے ساتھ جو عربی فلسفے کا سب سے بڑا علمبردار تھا اس کی تاریخ مغرب میں بھی ختم ہو گئی۔ تیرھویں صدی عیسوی سے کسی قابل ذکر مفکر نے مشائی فلسفے کی روایات کو اسلام میں آزادانہ طور پر نشوونما دیتے ہوئے قبول نہیں کیا۔ صرف منطقی تفصیلات میں اور کتابچوں میں منطق کی پرانی اسکیم کے مطابق ترقی ہوتی رہی فرسودہ علمائے دینیات نے بھی اس میں ناقابل اگر بز علم اپنی عقلی دقیق النظری کے لئے دیکھا بلاشبہ ایسے متقی اور زاہد لوگوں کی کمی نہ تھی جنہوں نے منطق کو بے ایمانی کا دروازہ ہونے کی طرف سے متنبہ کیا پھر بھی اخلاقیات پر تمام فلسفیانہ تحقیقات کے زمانۂ شباب سے حاصل کئے ہوئے تصورات برقرار رہے۔ اور وہ اس لحاظ سے ان روز افزوں بڑھنے والے تصنیفات میں ہمیشہ نئے سرے سے پیش کئے گئے۔ فلسفے کے دوسرے حصۂ ادب میں ان پر بہت کم توجہ کی گئی ان کا اعلیٰ تعلیم میں کوئی حصہ نہ تھا۔ پرانے ماخذات جن سے ابن سینا اور ابن رشد نے علم حاصل کیا تھا ان کی کسی کو پروا نہ تھی۔ ان کے مخطوطات بالآخر بالکل نایاب ہو گئے اور عموماً ان کے عبرانی ترجمے باقی رہ گئے۔ تیرھویں صدی عیسوی میں ان کے متعلق کتنی کم پروا ہوتی تھی وہ ان افسردہ خیالات سے ظاہر ہوتی ہے جو ان حالات کو دیکھتے ہوئے عربوں کے سب سے ممتاز مورخ فلسفہ اور علوم طبیعی کے ماہر شائستہ وزیر رسائے حلب جمال الدین القفطی کا باعث ہوئے جس کی تصنیف کو فان جبلیرٹ (سنہ ۱۹۰۳ء) نے اپنے اصلی عربی متن میں شائع کیا ہے وہ بیان کرتا ہے کہ عیسائی فلسفی یحییٰ بن عدی (۹۷۴ء) الفارابی کے شاگرد اور دسویں صدی میں ارسطاطیلی تصانیف کا شارح ایک دفعہ ایک عیسائی کے کہنے سے سکندر کی "auskultastsio Physica" "apadiktika" شرحوں کو ۱۲۰ دینار میں خریدنا چاہتا تھا جب کہ وہ رقم مذکور لایا تو

اس نے ان تصانیف کو موجود نہ پایا جو اس اثنا میں کسی خراسانی کو تین ہزار دینار میں فروخت کر دی گئی تھیں" سوفسطائیت خطابت اور شاعری پر ارسطو کی تصانیف کے اقتباسات" کو وہ (۵۰) دینار میں حاصل نہ کر سکا اتنی قیمت لوگ اس زمانے میں علوم کے حاصل کرنے پر لگاتے تھے واللہ اگر کوئی آج ان لوگوں کے سامنے پیش کرے جو ان علوم میں انہماک کا دعویٰ کرتے ہیں تو وہ ان قیمتوں کے عشر عشیر کے قابل نہ سمجھے کلام اس لحاظ سے زیادہ خوش نصیب تھا جس کے دینیاتی مقالات کو اپنے عشری نظام میں عام مذہبی جماعت نے قبول کیا اور جس کی قرآن کی گہری تفسیر کے لئے اور مختلف فرقوں کے باہمی مناظروں کے لئے ضرورت تھی۔

اس سلسلے میں لوگوں نے پرانے وجودی اور مابعد الطبیعیاتی سوالات پر پھر نئے سرے سے بار بار بحث کی۔ غزالیؒ کے بعد کے دو نوں ممتاز علمائے کلام نے اس میں حصہ لیا ان میں اہل سنت کی طرح سے بڑے مفسر قرآن فخر الدین رازی حیراطی (سنہ ۱۲۰۹ء وفات) ہیں جو اپنے کلام کی تصانیف کے علاوہ فلسفیوں (ابن سینا کا نظریۂ علم کے نظریات سے بھی دست و گریباں ہوئے اور اہل تشیع کی طرف سے بحیثیت ریاضی داں اور عالم ہئیت نصیر الدین طوسی جو مراغہ کی رسد گاہوں کا بنانے والا بھی تھا۔ دونوں نے یہ کیا کہ کلام اور ارسطاطیلی فلسفے کے درمیان ایک رابطہ قایم کریں جس میں انھوں نے موخر الذکر کے نظام سے ہر وہ چیز خارج کر دی جس نے اسے غیر مذہبی ہونے کے الٹے بدنام کیا تھا۔ انھوں نے بہر حال بحث شدہ سوالات کے ایک ہی جواب نہیں دیئے۔ یہ کچھ کم دلچسپ نہیں کہ فخر الدین (المحصل) کے ایک مختصر خلاصے پر طوسی کے حاشیے لکھنے سے ان گروہوں کے باہمی اختلافات کا پتا چلا۔ اس فلسفہ مصالحت میں عالم کی قدامت کے متعلق، قرآنی جنت اور دوزخ کی روحانی تاویل کے

متعلق اور علت اولیٰ کی جزئیات پر حاوی ہونے اور اس کی ہمہ علمیت کی کمی سے متعلق کوئی بحث نہیں۔ مخالف دعووں کو برہانی طور پر ثابت کرنے کے لئے وہ نتائج جن کو علم کلام نے (۵۰۰) سال پیشتر تیار کر لیا تھا انھیں بڑی مدد دیتے ہیں۔

اس مذہبی فلسفے میں ارسطاطیلیت اسلام میں ختم ہو جاتی ہے۔ ان دونوں مذہبی فلسفیوں کے ساتھ ساتھ کلام اپنی معراج کو پہنچ جاتا ہے۔ طوسی کی تصنیف درسی کتاب ہے ایک بڑے ادب کے شارحین اور نوٹس کے لئے۔ تیرھویں صدی عیسوی سے کلام ہی صرف خالص فلسفۂ اسلام بنا رہا ہے۔ اس نے اعلیٰ دینیاتی تعلیم میں (بحیثیت علم اصول الدین) آجتک اپنی جگہ قائم رکھی ہے۔ بہرحال جب سے اس نے ایسے سوالات سے جو خالص دینیات سے کم تعلق رکھتے ہوں خود کو زیادہ سے زیادہ آزاد کر لیا ہے۔

کلام کے پرانے مواد معتزلہ مسلک میں پیشتر معرض بحث رہے ہیں یہ ایک غلط ادبی تاریخی نظریہ ہے کہ معتزلہ مسلک اشعری رجحان کی کامیابی کے بعد شکست ہو گیا۔ وہ شیعی مذہبی فلسفیوں میں آج بھی زندہ ہے اور ان پر حاوی ہے جیسا کہ آجکل ایک بڑی تعداد میں یورپ (برلن اور میلان) کو پہنچے ہوئے جنوبی عرب کے زاہدین کے مخطوطات سے ظاہر ہوتا ہے۔ ایران اور ہندوستان کے شیعوں کی ان سے گہری دلچسپی اس وسعت سے ظاہر ہوتی ہے جس میں معتزلہ تصانیف اور شرحیں ان مقامات کے پریس کو مشغول رکھتی ہیں۔

تیرھویں صدی عیسوی کے فلسفے کے اسلام میں ارتقا کا باوجود آزاد تصانیف پر کام کی اس کثرت کے اور باوجود شرحوں اور نوٹس کے کوئی سوال نہیں۔

بہت کچھ انتھک طور پر ان کی کوشش یہ ہے کہ قدماء نے جو کام کیا ہے اس میں نئے نکتے پیدا کریں وہ سب کو اپنی غیر واضح دقیق النظری کے گرداب میں پھنسانے کی کوشش کرتے ہیں

بغیر فکر کو حقیقۃً کسی نئے راستے پر لگانے کے یا ماضی کے حاصلات ہر بیش بہا نقطۂ نظر سے روشنی ڈالنے کے نئے یوروپین تمدن کے اثر نے مشرق کے بعض مقامات پر اس کو نظری فلسفیانہ تحریکات نہیں عطا کیں۔ یہ صرف طبیعی علوم طب اور فنی معلومات تھیں جن کے یورپی طریقے اور نتائج علمی افادیت کے نقطۂ نظر سے جدید مشرقی ثقافت میں نفوذ پذیر ہوئے ہیں اور جس طرح اس نے اپنے قدیم فلسفیانہ ادب کا ایک دھندلا سا تصور باقی رکھا۔ یورپ کے بڑے بڑے فلسفی بھی شائستہ ترین لوگوں کو صرف سطحی طور پر معلوم ہیں یہ لوگ صرف عمرانی سوالات سے گہری دلچسپی ظاہر کرتے ہیں ان کے آج کل کے شائع کردہ پاپولر سائنسی رسالوں کے ادب کے عظیم الشان ذخیروں میں ہم اکثر موجودہ مفکرین کی تصانیف کا حوالہ پاتے ہیں۔ فلسفے کی حقیقی جدید تشکیل کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ یورپ کے مادی رجحانات کے خلاف ردعمل سب سے پہلے (۱۸۴۵ء) عیسوی میں ایک پمفلٹ کے ذریعے ظاہر ہوا اور سب سے پہلے اردو زبان میں اور پھر فارسی اور عربی میں شائع شدہ اور اپنے وقت کے اسلامی دائروں میں مقبول عام یہ پمفلٹ مشہور محرک جمال الدین افغانی (۱۸۷۹ء وفات) کا ہے جو عالمگیر اسلامی خیالات کا بانی تھا۔

اسلام کے بڑے شہروں میں پرجوش پریس شاذ ہی پرانے فلسفیانہ لٹریچر کے نسخوں کو شائع کرتے ہیں مستثنیات میں سب سے پہلے مقالات کا وہ مجموعہ ہے جو قسطنطنیہ میں طبع ہوا اور جس کو مہرن نے اپنی ابن سینائی تحقیقات کے لئے بنیاد قرار دیا۔ یہ ان مقالات کا مجموعہ ہے جس کے بعد حال ہی میں (۱۹۱۱ء) پھر فلسفیوں کے مقالات کے مختصر اڈیشن نکلے ہیں اپنے غیر مضرت رساں اور جزواً اپنے صوفیانہ رنگ کے باعث ان سے اس کا اندیشہ نہ تھا کہ سرکاری علما میں کسی قسم کی مخالفت کا باعث ہوں جو غزالی رح کی

"تحافہ اور ابن رشد کی مخالف تصنیف (۱۸۸۴ء قاہرہ) اور پھر مارکس جوزف کا ارسطو کے مقالات دینیات و فلسفے پر اڈیشن (۱۸۹۵ء) تعلیم یافتہ اسلامی دائروں میں مختلف مطبوں سے ہدست ہوا۔ ابتداء میں صوفیانہ ادب کے شائع کرنے میں ٹھوس مذہبیت نے کم مخالفت محسوس کی اور ٹھوس مذہبیت کے ردعمل کا دارومدار ان کے مقابل زیادہ ترغیبِ فہم خوف پر تھا نہ کہ رو کرنے والی مخالفت پر۔

اس کے برعکس قاہرہ میں اخوان الصفا کے مقالات کی طباعت کی ایک جلد سے ابتدا ہوئی (۱۸۸۹ء) اور جیساکہ لوگ کہتے ہیں مذہبی اعتراضات کی وجہ سے پھر ان کا سلسلہ ٹوٹ گیا مگر اس کے لئے ایک تکمل اڈیشن چار جلدوں میں ہندوستان (بمبئی) سے شایع ہوا جس سے اس کمی کی تلافی ہوگئی۔

واقعی ابن رشد کے اس اڈیشن کے خلاصۂ مابعد الطبیعیات کے ایک حصے کا عربی اصلی متن حیرت پیدا کر سکتا ہے جس کو قدیم ادب سے پرجوش دلچسپی رکھنے والے دمشقی مصطفیٰ الکبانی نے قاہرہ میں (۱۹۰۳ء) شائع کیا ہے۔

تمت